

الأخلاق

بين الفلسفة وعلم الاجتماع

دكتور
السيد محمد بدوي
أستاذ علم الاجتماع
بجامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

٤٠ من سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ من قنال السويس - السلي - ت ٥٩٧٣١٤٦

الأخلاق

بين الفلسفة وعلم الاجتماع

الدكتور
السيد محمد بدوي
استاذ علم الاجتماع
بجامعة الاسكندرية

٢٠٠٠

دار المعرفة الجامعية
٤٠٠ من مئتين: الأثر المطبوع ٤١٣-١٦٣ ت
٣٨٧ من قبال السويين: الطبعة ٥٩٧٣١٤٦

تقديم

اعتبرت الأخلاق ، منذ نشأة الفكر الفلسفي ، مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة . واهتم الفلاسفة ، على مر العصور ، بتخصيص مكان هام للأخلاق في مذاهبهم الفلسفية ، على اعتبار أن الفلسفة تبحث في القيم الثلاثة الأساسية وهي : الحق ، والخير ، والجمال .

ويعتقد الناس ، حين يتكلمون عن الأخلاق ، أن مفهوم هذه الكلمة لا يثير أي خلاف بين المفكرين . ألا يميز كل منا الأخلاق من غير الأخلاق ، وإن اختلفت معايير هذا التمييز ؟ ولكن هذا الاختلاف ذاته هو الذي يفصل بين اتجاهين أناسيين في معالجة مسائل الأخلاق ، اتجاه الفلاسفة ، واتجاه علماء الاجتماع :

ف يرى الفلاسفة أن قوانين الأخلاق « عامة » لا تتأثر بمحدود الزمان والمكان فكما أن المنطق يبحث في قوانين الفكر ، فكذلك الأخلاق فإنها تبحث في قوانين السلوك الانساني .

أما المدرسة الاجتماعية فتقول إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع معين لابد أن يعكس المبادئ الأخلاقية والعادات السائدة في مجتمعه . والضمير الأخلاقي عند الإنسان يتقيد كثيراً بما يسود في المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد . ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره . فحسب ، بل من خلال ضمير المجتمع .

والأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علماً » في نظر علماء الاجتماع ؛ ولكنها يمكن أن تصبح موضوعاً للعلم : وهذا العلم يطلقون عليه اسم : « علم

- ب -

الظواهر الأخلاقية ، . وهى إذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين النظرية الذاتية ، والنظرة الموضوعية ، أى أن تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون .

ويدل فلاسفة الأخلاق على « عمومية » القيم الأخلاقية بقولهم إن الناس في جميع الأزمنة والأمكنة قد قسموا ، وما زالوا يفسمون الأعمال الإنسانية إلى أعمال طيبة وأعمال خبيثة . كما أنهم قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية ، وإن حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحيانا ، وقد لا يكون سلوكهم موقفا في جميع الحالات ، ولكن حسب المرء أن يستعرض الأمر في نزاهة وإخلاص ، فإذا تبين له وجه الخير سار فيه بإرادة طيبة .

ويرد علماء الاجتماع على ذلك بقولهم إن « مدلول » الطيب والخبيث ، والخير والشر يختلف باختلاف الحضارات . وقد أثبتت البحوث الاجتماعية التى قام بها العلماء فى مناطق مختلفة من سطح الأرض أن ما يعد أخلاقيا فى مجتمع معين قد لا يعد كذلك بالنسبة لمجتمع آخر ، وأن ما تحرمه الأخلاق فى زمان معين ، قد لا تحرمه فى زمان آخر . أما على وجود الإلزام الخلقى ، فإنه يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية دون ريب ، ولكن بشرط أن ندرس « طبيعة » هذا الإلزام ، وحلوده ، وتأثره بالمتغيرات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لنعرف حقيقتها ونتبع أصولها وتطورها .

وقد حاولنا ، فى هذا الكتاب ، أن نعرض كلا من الاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد أن مهدنا لذلك بنقطة لمعات عامة عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العامة وعن الحاسة الخلقية .

واقصرنا في القسم الأول على نماذج من التفكير الفلسفي في الأخلاق ،
وراعينا في اختيار هذه النماذج أن تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى في الفلسفة ،
وكذلك الأسس الأخلاقية المستمدة من عقيدتين كبيرتين هما البوذية بوصفها
عقيدة لا تقوم على الوحي ، والإسلام بوصفه أحد الديانات الكبرى المتزلة .
وأولينا اهتمامنا خاصا للأخلاق في الفلسفة اليونانية وهي المنبع الأول الذي
استمدت منه كثير من الفاسفات الأخلاقية وجودها . واهتمنا أيضا بمذهب
« كانت » على اعتبار أنه أشهر مذهب أخلاقي في الفلسفة الحديثة ، وكذلك
لأننا ناقشنا فكرته الأساسية عن « الواجب » أو « الأمر المحتمل » في مواضع
متفرقة من الكتاب ، وعلى الأخص عند كلامنا عن الالتزام الخلق في الإسلام ،
ومن تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية عند دوركيم :

أما برجنون فقد اعتبرناه همزة الوصل بين الفلاسفة والاجتماعيين حين
تكلم عن مصلوى الأخلاق والدين ، ونظر إلى الأخلاق « المغلقة » على أنها
أخلاق الجماعة المحدودة ، وإلى الأخلاق « المفتوحة » على أنها أخلاق الإنسانية
التي تتخطى حدود الزمان والمكان :

وكرسنا القسم الثاني من الكتاب لموضوع الضمير الأخلاقي : فتكلمنا عن
خصائص الضمير ، وعن التفسيرات المختلفة لنشأة الضمير الأخلاقي : واهتمنا
بالتفسيرات القائمة على الفلسفة التجريبية وعلى العلوم الوضعية لكي نمهد
بذلك لعرض وجهة النظر الاجتماعية في بحث الظواهر الأخلاقية وهي موضوع
القسم الثالث .

وفي هذا القسم الأخير ندرجنا من الكلام على الأخلاق الوضعية عند
أرجست كورت هقي انتهينا إلى عرض أسس المنهج العلمي في دراسة

الأخلاق : فبينما أن كبرت لم يسهم بشيء في معالجة الأخلاق وفقا لما ارتآه الاجتماعيون فيما بعد . كما أن دوركم ، رغم جهوده المتصلة . وبحوثه المتعددة في الأخلاق لم ينجح تماما في فصل وجهة النظر التقديرية عن وجهة النظر العلمية الصرفة .

ولم يتدعم المنهج العلمى في دراسة الظواهر الأخلاقية إلا بفضل جهود ليفى برول ، الذى فتد دعاوى الفلاسفة ، وبين ما فيها من خلط بين مفهوم الدراسة النظرية والتوجيه العلمى .

ثم جاء ألبير باييه فأكمل حلقات البحث فى علم الظواهر الأخلاقية . وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمى ، والقواعد التى تتبع فى ملاحظة الظواهر الأخلاقية : واستخلاصها من مصادرها المختلفة .

ونأمل أن يكون الكتاب ، على هذا النحو ، مفيدا لدارس الأخلاق فى أقسام الفلسفة وعلم الاجتماع ، كما نأمل أن يشبع القارئ العادى الذى يريد أن يحيط إحاطة شاملة بالاتجاهات والمبادئ الأساسية التى أثارها الفلاسفة والاجتماعيون فى موضوع الأخلاق .

والله نأل أن يوفقنا لحكمة العلم والإنسانية :

السيد محمد بدوى

مقدمات عامة

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية

يقال إن الفلسفة هي أسمى مراحل المعرفة وإنها تتوج كلا من المعرفة التجريبية empirical والمعرفة العلمية Scientific . وسنحاول، في عجلة، أن نحلل الطريقة الفلسفية في المعرفة : ونبين ما يميزها عن المعرفة العلمية . ونحدد علاقة كل منهما بالأخرى :

يكتسب الإنسان أنواعا من المعرفة أوثق ما يتصل بتكوينه الحيواني وهي الاحساس والشعور والميل نحو ما يجلب اللذة والابتعاد عما يجلب الألم . وتأتي بعد ذلك أنواع المعرفة التي يمكن أن نسميها إنسانية : وهي التي يختص بها الإنسان ويرتفع بها عن مرتبة الحيوان ، وهذه المعرفة تتطلب استخدام العقل وتأويل الصور الحسية وتؤدي إلى إبداء الآراء وتكوين الأحكام .

ويمكن تقسيم هذه المعارف الإنسانية إلى ثلاثة مراتب : المعرفة التجريبية empirical - والمعرفة العلمية - والمعرفة الفلسفية .

١- المعرفة التجريبية :

وهي التي نكتسبها عن طريق المحاولات التجريبية ؛ وهذا النوع من المعرفة هو الغالب في معظم تصرفاتنا اليرمية ؛ وهو الذي يزيد من خبرتنا ويعيننا على حل المشكلات التي تعرض لنا . وهذا النوع من المعرفة الذي يقوم على التجربة الحسية وحدها ؛ هو الطريقة الوحيدة أمام الضئيل أو البدائي : ولكن هذا لا يمنع أن يلجأ العالم أو النقيسوف إلى هذه الطريقة حينما لا يشتغل كل منهما بالعلم أو الفلسفة .

فكل يسر في حقيقة يشق ضيقه في الحياة مستعين بالمعرفة التجريبية التي يكتسبها إما بتجربته الخاصة وأما بما تجمع لديه من تجارب المجتمع ونحن نتكلم هنا عن المعرفة التجريبية بمعناها العادي ، أى الطريقة السابقة على العلم أو الفلسفة في اكتساب خبرة والاستعانة على العمل ، ، ولكن هناك معنى آخر فلسفياً

فالمذاهب التجريبية في الفلسفة هي المذاهب التي ترجع نشأة الأفكار إلى التجربة وحدها وتدحض أثر العقل في ذلك . وبهذا المعنى تتعارض المذاهب التجريبية مع المذاهب العقلية . نعود إلى المعرفة التجريبية بمعناها العام أو الدارج فنقول إنها تهدف قبل كل شيء إلى التغلب على مشاكل الحياة العملية فقيمتها إذن قيمة عملية صرفه . ونستطيع أن نقول بهذا المعنى إن التجربة تسبق وتمهد للعلم والفلسفة ، ولكننا لا يمكن أن نستغنى بها عن العلم وعن الفلسفة ، وذلك لأن المعرفة التجريبية تبدو قاصرة تماماً في محيط التفكير النظري ومحاولة تفسير الظواهر وتعليلها . ولذلك يقال عنها إنها (المعرفة الفجة la connaissance Vulgaire) ويعيب المناطقة عليها أنها تخلو من صفات الموضوعية ، والعمومية ، والمنهجية وهي صفات لازمة لكل من المعرفتين العلمية والفلسفية .

٢- المعرفة العلمية

يعرف رجال المنطق العلم بأنه ، طريقه الوصول إلى الحقائق الموضوعية ، العامة ، المنهجية اليقينية . :

أ - موضوعية العلم - يهدف العلم إلى معرفة الظواهر والأشياء كما هي .

بصرف النظر عما لها من قيمة عملية ، وهو حين ينصرف إلى معرفة الأشياء .
معرفة علمية ينشئ رغباته وعواطفه الخاصة . ويجتهد في أن يكون عقلًا
خيالًا يترجم عن طبيعة الظواهر التي يدرسها محاولاً فهمها وتعليلها . وموقف
العالم هذا هو ما نطلق عليه اسم «التجرد العلمي» ، وهو يتطلب صراحة
وشجاعة بحيث يتحدى العالم نفسه في كل لحظة فيضع معلوماته موضع الاختبار
الدقيق حتي يصل بها إلى مرتبة اليقين ، ويجب ألا تنهويه الرغبة في الوصول
إلى الجديد بحيث ينسى هدفه الحقيقي وهو الوصول إلى الحقائق .

ب - عمومية العلم - لا تقتصر مهمة العالم على ملاحظة الظواهر كما هي ،
بل يجب أن يفهمها ويحاول تفسيرها وهو لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة
إذا استعان بنظريات عامة ثبتت حقيقتها ودخلت في تراث العلم وأصبحت
تنطبق على ظواهر الطبيعة بجميع تفاصيلها . وكلما تقدم العلم زاد محصول
البشرية من الحقائق التي تصدق في كل زمان ومكان : وهذه الحقائق العامة
الضرورية هي التي نطلق عليها اسم «القوانين العلمية» :

ويساعد على كشف هذه القوانين قاعدة هامة هي « الحتمية العلمية
Scientific determinism » ، وهذه القاعدة هي الأداة العامة للعلم :
« وجواهرها أن كل الحقائق ، وكل الظواهر تتسلسل ويرتبط بعضها ببعض
بروابط ضرورية . وفي مجال العلوم العقلية كالرياضيات ، والعلوم التجريبية
كالكيمياء نعبر عن الحتمية بهذه الصيغة . « كل مبدأ أو كل سبب يحدد
بالضرورة نتائجه » :

وقد تعدى أخيراً تطبيق هذه لقاعدة مجال العلوم العقلية والتجريبية
إلى مجال العلوم الانسانية الصرفة كعلم النفس وعلم الاجتماع . وأدى
تطبيقها في علم الاجتماع إلى ظهور دراسات جديدة في الأخلاق أطلق

عليها وعلم الظواهر الأخلاقية. Ethology « science des faits moraux »
 جـ - منهج العلم - يستخدم العلم طائفتين من المناهج : أولاها للكشف
 عن الظواهر وثانيتهما لتفسير هذه الظواهر وإخضاعها لنظرية عامة
 « Systematisation »

١ - إذ لا كانت كل الحقائق والظواهر مترابطة ، فإنه يكفي أن نتبع
 تسلسلها لننتقل مما نعرف إلى ما لا نعرف . ويستعين العلم على ذلك بوسائل
 عقلية ، أو بالتحليل ، أو الاستنباط ، أو الحساب . وفي العلوم التجريبية
 يضيف إلى ذلك وسائل الملاحظة والتجربة والاستقراء :

٢ - فإذا ما تم للعلم الكشف عن الظواهر تعين عليه أن يفهمها ويحلل
 وضعها في نظرية علمية . بحيث يكون تسلسل الأفكار صورة مطابقة لتسلسل
 الأشياء في الطبيعة كما يقول سينوزا . ولذا يحاول العلماء بعد مرحلة الكشف
 وضع المبادئ ، principes والفروض ، hypotheses والنظريات ، theories .
 ويكون ذلك نظـ ل الحقائق العلمية مباشرة لا رابط بينهما ولا يتحقق
 الفائدة منها ،

د - اليقين العلمي : يقوم اليقين العلمي على البراهين الثابتة وعلى النقد
 العلمي النزيه :

والتساعده الأساسية لليقين العلمي هي الوضوح . وقد عبر عن ذلك
 ديكارت في « المقال في المنهج » بقوله : « يجب ألا تقبل أية قضية على أنها
 حقيقة إلا إذا عرفت بوضوح أنها كذلك ne recevoir en sa creance
 aucune proposition pour vraie qu'on ne la connaît évidemment
 être telle . »

وهذه القاعدة تتضمن اطراح أى سلطة الا سلطة العلم ذاته : وأبعاد كل الدوافع الذاتية أو العاطفية التي تفسد طريق الوصول إلى الحقيقة . فالعقيدة العلمية يجب أن تكون عقيدة قائمة على سلطة العقل ، واليقين العلمى يجب أن يكون يقينا عقليا قبل كل شئ .

والوصول إلى اليقين العلمى تتبع مناهج خاصة تسمى « البرهنة والتحقيق *méthodes de démonstration et de vérification* » وهى تختلف بحسب العلوم المختلفة : فوسائل البرهنة فى الرياضه وغيرها فى علم النفس وغيرها فى التاريخ الخ ...

٣ : المعرفة الفلسفية :

تتخذ الفلسفة وخصوصا الفلسفة النقدية-المثال الأعلى للعلم وتحاول الوصول إلى مذهب معين ، أو تصور معين لطبيعة الكون . والفيلسوف هو الذى يمثل خير تمثيل « العقل الصرف » ، ولا يأخذ من الظواهر إلا ما يخضع منها لحكم العقل : والتعميم الفلسفى هو أوسع درجات التعميم : إذ أنه يعبر عن المبادئ العليا *Les principes suprêmes* التى تخضع لها الأشياء . على أن الفيلسوف قد يعمل إلى منهج الاستنباط فيستخرج الجزئيات من العموميات ، والنتائج من المبادئ . وتلى مرحلة تكوين المذهب ، وهى فى الحقيقة جوهر التفكير الفلسفى وغايته . إذ لا يمكن أن تكون الحقائق الفلسفية ذات قيمة إلا إذا اكتمل عقدها فى مذهب واحد منسجم :

وقد يصل الأمر بالفلسفة إلى حد البرهنة على قيمة المنطق ذاته وقيمة العقل ذاته : وهى أشياء قد تبدو بديهية للعلم . وأدى ذلك عند الفلاسفة القدماء إلى البحوث الفلسفية حول قيمة اليقين والشك : وعند فلاسفة العصور الحديثة إلى البحث فى قيمة المعرفة .

وكانت الفلسفة في بادئ أمرها تختلط بالعلم . وكان الغرض من العلم والفلسفة النظر في معطيات التجربة وإخضاعها لمبادئ العقل . وقد ظل الفلاسفة مدة طويلة يمارسون العلم والفلسفة في آن واحد ، ولدينا مثل فيثاغورس وأرسطو في العصور القديمة ، وديكارت وليبنز في العصور الحديثة . وكان هذا النوع من المعرفة الذي يختلط فيه العلم بالفلسفة يهدف إلى تفسير الأشياء بالرجوع إلى عللها ومبادئها الأولى .

ولكن العلم ما لبث أن انفصل عن الفلسفة ، وذلك حين تقدم العلم الطبيعي القائم على التجربة ، فأصبح مجال العلم هو « تفسير ظواهر الطبيعة بالرجوع إلى أسبابها ومعرفة قوانينها التجريبية والرياضية » ، أما الفلسفة فهي « تفسير الطبيعة نفسها بالرجوع إلى مبادئها الأولى وذلك باستخدام وسائل التفكير لا تتصل بالتجربة ولا بالرياضة » .

ثم أخذ العلم بعد ذلك يحدد بحسالاته المختلفة عن طريق تصنيف العلوم ، وكذلك تحدد مجال الفلسفة في اتجاهين كبيرين : فلسفة القيم philosophie critique ، والفلسفة الميتافيزيقية .

أما فلسفة القيم فتتظفر في قيمة النشاط الإنساني وتعتمد على مقاييس أو معايير (normes) ذاتية لتقدير القيم الأساسية وهي الحق والخير والجمال . وأما الميتافيزيقا فلأنها تبحث في المسائل التي تتعدى نطاق عالم الظواهر الطبيعية وهي بحسب أصل الكلمة اليوناني « بحث ما بعد الطبيعة » . وبحوثها تنصب على جوهر المادة والعقل وعلى أصل العالم وغايته ، إلى غير ذلك من البحوث الأخرى التي تتصل بمعرفة الله وأثبتات وجوده .

ونستطيع الآن أن نلخص المفروق الأساسية بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية فيما يأتي :

١ — تهتم المعرفة الفلسفية بالكليات والمبادئ العامة : على حين أن المعرفة العلمية تبحث في الجزئيات :

٢ — تخضع الفلسفة وخصوصا فلسفة القيم: الأشياء لمقاييس أو معايير ذاتية Subjective على حين أن العلم لا يبحث الأشياء إلا بطريقة موضوعية objective مستعينا بوسائل الملاحظة الخارجية والتجربة دون أن يقحم فيها العاطفة أو الرأي الذاتي :

٣ — قد تكمن وراء المذهب الفلسفي الرغبة في تحقيق غايات عملية : ويصدق ذلك على الخصوص بالنسبة لفلسفة السياسة والاجتماعية والأخلاقية. أما البحث العلمي فلا يهدف إلا للمعرفة في ذاتها ، بصرف النظر عما قد تؤدي إليه من خير أو شر من الناحية التطبيقية :

٤ — يستطيع الفيلسوف أن يقيم دعائم مذهبه الفلسفي دون الاستعانة بالنتائج التي وصل إليها غيره من الفلاسفة : ولكن العالم لا يستطيع أن يسير خطوة واحدة في بحثه إلا اذا استعان بالنتائج التي وصل إليها من سبقوه في ميدان بحثه :

وهذه النقطة الأخيرة بالذات هي التي تفسر لنا تأخر ظهور علم الاجتماع بمعناه الحديث . إذ أنه لم يستطع أن يتكون إلا بعد أن تجمعت لدينا مجموعة من الحقائق والمعطيات التي يمكن الاستعانة بها في إقامة النظريات الاجتماعية .

ولما كانت بحوث الأخلاق هي موضوع دراستنا ، فإن الفلسفة الأخلاقية تعنى بتعريف الخير الأسمى ، وتحديد القيم الأخلاقية وبيان علاقة هذه القيم بالنشاط الإنساني ، ووضع معايير العدالة والحق والواجب والفضيلة والمسئولية .

أما علم الظواهر الاخلاقية Ethology فإنه بهم بتعريف الظاهرة الخلقية ،
ويبحث في نشأة الضمير الأخلاقي ، وأصول القواعد الاخلاقية وصلتها
بالمبادئ والعرف والتقاليد :

أهمية دراسة القيم الاخلاقية

يتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة . ولكنه بما أودع فيه
من الشعور بهم بممارسة الخير . فإذا كان للعلم أهمية في رقى الانسان المادى ،
فإن الاخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان . ولا
يتنظر من كل إنسان أن يكون عالماً أو أن يلم بنظريات العلم ، ولكن يتنظر منه
أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف في أعماله وتصرفاته إلى تحقيق المبادئ
الخلقية :

لذلك فإن مسائل الاخلاق من المسائل التى يجب أن بهم بها كل انسان .
فكل امرئ محتاج لأن يبنى تصرفاته ويبررها بالرجوع إلى مبدأ خلقى .
وإذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفاً بالنسبة للمشكلات التى تعرض له وآثر أن
يكون سليماً ، فإن هذه السلبية تكون ضد الاخلاقية . وفى ذلك يقول بسكال :
« إن السلبية هي أساس التدهور والسقوط ، فوق أنها نفاق وجبن . »

يتعين على كل إنسان إذن أن يتخذ له مبدأ خلقياً يسيير عليه ، ويقبض به
تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم ، ولكن هل
يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين أن ينفرد لنفسه بمذهب أخلاقى .
لا يعكس المبادئ الاخلاقية والعادات السائدة فى مجتمعه ؟

إن رجال الاجتماع يثيرون دائماً هذا السؤال ويقولون إن الضمير الاخلاقى
عند الانسان يتقيد كثيراً بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد ،

ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا مبه خلال ضميره
فحسب ، بل من خلال ضمير المجتمع :

ومهما تكن قيمة هذه النظرة الاجتماعية — وستنظر في قيمتها فيما بعد — فإن
ما نريد أن نؤكد هو أن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة في الإنسان ، بل إن
هناك من يذهبون إلى القول بأنها غريزة . ومع ما تؤكد الديانات من ميل
الإنسان أحيانا إلى الشر ، فإن الاندفاع نحو الخير هو شيمة النفوس التي لم
تدنسها الشهوات العارضة . ولا أدل على ميل الإنسان نحو الخير من تأنيب
الضمير الذي يخلق راحة الإنسان حين يحس أنه أخطأ . كما أن الحاسة الخلقية
هي التي تدفع الجماهير إلى الدفاع عن حق الضعيف ، ومعاقبة الظالم . ونحن
نحكم على الناس بالرجوع إلى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ، ويدخل
هذا الحكم في جميع أنواع النشاط من سياسى إلى اقتصادى إلى تربوى :

هل الحاسة الخلقية غريزة أم مكتسبة ؟

يقول بعض الفلاسفة والمفكرين إن الحاسة الخلقية غريزة . فنقرأ في
القاموس المحيط أن « الخلق هو الطبع والسجية » :

ويقول الغزالي : « يقال فلان حسن الخلق والخلق أى حسن الظاهر والباطن :
فالخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ،
من غير فكر ولا روية » .

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة راسخة في النفس ، وجب
أن نحدد نوع النشاط الذى تنصل به هذه الصفة . فمن صفات النفس الانسانية
النشاط العقلى ، والنشاط العاطفى ، والنشاط الإرادى . والأخلاق تتعلق
بجانب القصد والإرادة أى أنها نوع من النشاط يهدف إلى تحقيق سلوك معين

نحدد الإرادة : وإذا انتهى جانب الإرادة من سلوكنا فإننا لا نستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه (خير) أو (شرير) :

غير أن بعض الفلاسفة لا يهتمون بعنصر الإرادة هذا حين يقررون أن المزاج الخلقي للإنسان هو صورة روحه : ومعنى ذلك أن المزاج ثابت يولد مع الإنسان ولا يمكن تبديله . فكما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبح إلى الجمال أو بالعكس ، فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية التي يطر عليها الإنسان :

وممن يتعصبون لهذا المبدأ (شوبنهاور) الفيلسوف الألماني إذ يقول :
« يولد الناس أجيالاً أو أشراراً ، كما يولد الحمل وديعاً والنمر مفترساً
وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعوائلهم : كما يصف التاريخ
الطبيعي حياة الحيوان »

وممن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية في الأخلاق الفيلسوف الألماني « كانت » : ولا أدل على ذلك من قوله : « إن الذي يشاهد موقف الإنسان في ظرف معين ، ويعرف سوابق تصرفاته في مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبؤاً صادقاً بما سيفعله في هذا الظرف المعين : كما يتنبأ العالم الفلكي بكسوف الشمس وخسوف القمر في ساعة محددة » :

وممن يتشيعون لهذا الرأي كذلك (سبينوزا) الفيلسوف الهولندي إذ يقول : « إن أفعال الناس ، كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية ، تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي زاويتين قائمتين . . »

ويقول (لينى برول) الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك « إن ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجى بها إلى هذا العالم عند ولادتنا هى طبيعتنا ؛ فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا ؛ أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى ؟ » :

وأخيرا يلخص (هيوم) الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :
« إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما خدعا » .

هذه هى آراء بعض الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنها من عمل الفطرة وهم يصورون لنا الإرادة الإنسانية سجيئة فى نطاق حديدى من الفرائض والطبائع .

ولا شك أن هذا الموقف يدعو حتما الى التساؤل : ما قيمة الرسل والمصلحين ، وما قيمة ما ينزلون به من شرائع أو يشرعون من قوانين لإصلاح البشرية ؟ وما قيمة المربين فى إصلاح ما اعوج من خلق ؟ وأخيرا ما قيمة المثل العليا التى يضعها أماننا فلاسفة الاخلاق ؟ ألا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث لا طائل تحته ؟ :

لقد تصدى لهذا رأى فريق آخر من المفكرين محاولين إثبات غلوه وشططه . وقبل أن نعرض رأى هذا الفريق المعارض نحب أن نذكر أن أصحاب مذهب الفطرة ينقسمون إلى فريقين :

فريق يقول بأن الإنسان خير بطبعه والشر عارض له ، وهو مذهب المتفائلين أمثال جان جاك روسو ؛ ويرجع هذا المذهب فى أصوله الاولى إلى سقراط والرواقيين ؛

والفريق الثاني يقول إن الإنسان شرير بطبعه والخير طارئ عليه ، وهو مذهب المثائمين كالبودية ؛ وتميل الكنيسة المسيحية كذلك إلى هذا الرأي حيث ترى أن الانسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة في إصلاحه بنفسه ولا غنى له عن منقذ ومخلص إلهي :

أما الرأي الذي يعز عن الواقع ويحارب هذا الميل إلى أحد الجانبين ، فهو الرأي الذي يقول بأن الإنسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا ، وهذا الرأي يتفق مع آراء علماء النفس والتربية في هذا العصر .

وقد سبق أن قرر هذا الرأي الميلسوفان العريان الغزالي وابن خلدون ، وإن كنا يميلان إلى الاعتقاد بأن الانسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر ؛ ذلك أن من نظر إلى مافي الانسان من العنصر الروحي (كما في عبادة الغزالي) ، أو عنصر النفس الناطقة (كما في تعبير ابن خلدون) قال إنه خير بطبعه ؛ ومن نظر إلى العنصر الجثافي أو الحيواني قال يعكس القول الأول ومن نظر إليهما معا كما هو الأصوب قال بالاستعداد للامرين جميعا :

ولا يفوتنا هنا أن نبين أن في القرآن الكريم ما يثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان «وهديناه النجدين» - «ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها» - بل فيه ما يشهد في الوقت نفسه بأن هذا الاستعداد المزدوج أقرب في أصله إلى الخير والاستقامة . (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم) :

ومهما يكن من أمر فإن أسبقية أحد الطبعين ، الخير أو الشر ، إلى

الوجود في نفس الانسان لا يعني مطلقا عدم قابليته للتبدل إلى أحسن أو أسوأ بتأثير الوسط ، والتربية ، والمثل التي يقتدي بها المرء في حياته . ونحن - نعلم أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر ، وأن بعض الناس يولد خيرا بطبعه وبعضهم يولد شرا بطبعه ، وقد يكون للوراثة أثر في ذلك ، ولأن كان هذا الأثر لم يتحدد بعد مداه في صورة دقيقة . وليكن هذه الأسبقية في ظهور أحد الطبعين لا تعني بتاتا استعصاء التحول واستحالة ، بل تعني فقط أن التحول إلى الطبع المقابل قد يكون أصعب وأبطأ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة .

إن الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يؤيدون دعواهم بحجتين :

الأولى : هي أنه كما لا يمكن الانسان تحويل خلقته الظاهرة من الدمامة إلى الوسامة ، كذلك لا يمكنه تغيير طبيعته الباطنة من الشرية إلى الخيرية ، إذ لا فرق بين فطرة وفطرة ، كلاهما من صنع الله الذي لا تبدل لخلقته .

الثانية : أن كثيرا من أهل المجاهدة والرياضة الروحية حاولوا تحظيم قوتهم الشهوانية أو الغضبية فباءوا بالفشل .

وللرد على الحجة الأولى نقول : إننا لا نملك حقيقة أن نغير من طبيعة أبعاننا ولن ننشئها خلقا آخر ، ولكننا نملك أن نعالجها من أمراضها ، وأن نهذب شلوذها بالرياضة البدنية ، وأن نجعلها بما نشاء من خسروب الزينة . ونحن لا نطلب في مجال الأخلاق أكثر من ذلك ، لا نطلب تحويل الطبع من النقيض إلى النقيض ولكننا نطالب بتهذيبه ، وهذا التهذيب ممكن إذا تمهدنا العناصر العلية في الإنسان بالصقل والتنمية :

أما عن الحجة الثانية : فليس الغرض من الجهاد الروحي أن ننجو من أنفسنا
 -تماما غريزتي الشهوة والغضب. إذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للإنسان
 نساعدانه على جلب النفع ودرء الضرر، فمثل غريزة الشهوة والتمني تكمل
 كلب الصيد الذي تبعه في طلب رزقه، ومثل غريزة الغضب تكمل كلب
 الحراسة الذي تدفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك وأهلك : فكما أنه
 ليس من الحكمة والرشد أن تقتل كلبك، كذلك ليس من الحكمة والرشد
 أن تقتل غريزتي الغضب والشهوة فيك : ولكن عليك أن تعلم كلب صيدك
 ألا يختطف الطير الأليف الذي يملكه جارك، وأن تعلم كلب حراستك
 ألا ينبع في وجه الضيف.

فواجبنا في جميع الأحوال أن ننظم سير غرائزنا إقداما وإحجاما حسب
 ما يقضى به العقل والنظام الاجتماعي، وإذا كانت التجارب الناقصة السريعة
 -تقتل أحيانا في هذا التنظيم والتهذيب، فإن المثابرة والاحتاح كفيلا
 يحارزان النجاح. وتشهد بذلك سير الحكماء والمربين في أنفسهم وفي
 تلاميذهم.

وإذا كان الإنسان قد وفق إلى نقل طباع الحيوان من الثفور إلى الإلف
 ومن الجوخ إلى السلائق والالتقياد، ودرب الحيوانات المفترسة على ألا تقرب
 الطعام وهي في أشد الحاجة إليه إذا كان هذا هو أثر التهذيب في غرائز
 العجاوات، فكيف بالغرائز الإنسانية التي أثبت علم النفس المقارن أنها
 أسلس قيادا وأعظم مرونة بسبب تنوعها وتعارضها ؟

ومجمل القول إن الجهاد الخلقى يكون عبثا في أحد اقتراضين لا ثالث
 لهما: أن تكون النفس الإنسانية قد خلقت خائفا كاملا مستجمعا لكل أطوارها

وأن تكون خفت بئر، جمدة غير فبنة لمكمال؛ أم وهي كما قال
انزالي « ناقصة بالفعل ولكنها منصوبة على إمكانات الكمال، قابلة بالقوة
لما شاء الله من درجات الترقى والتدلى، فقد اتسع ميدان الجهاد أمام كل
مجاهد لكي يزكى في نفسه الميول الطيبة ويضعف أثر الميول الخبيثة :

أثر التربية في التكوين الخلقي

إذا كنا قد قررنا أن الطبع الإنساني يمكن أن يعالج ويقوم، فإن ذلك
يؤدي بطبيعة الحال إلى النظر في أثر التربية في التكوين الخلقي :

والتربية معناها التغوى هي التنمية والتتوية، أي تعهد أي شيء بالرعاية
حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤهله له طبيعته، وهي بهذا المعنى الواسع تشمل
جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان.

وإذا نظرنا إلى التربية في محيط الإنسان قلنا إنها تتضمن الوسائل التي
تنمي ملكاته وقواه جميعا. ومن هذه الوسائل :

١ (تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هي التربية البدنية :

٢ (تثقيف العقل واعداده للتفكير السليم والحكم على الأشياء والاستفادة
منها وهذه هي التربية العقلية .

٣ (إمداد العقل بالتراث العلمي وهي التربية العلمية :

٤ (إعداد المرء للاندماج في الحياة وكسب عيشه وهي التربية المهنية :

٥ (إيقاظ شعوره بجمال السكون وتمكينه من التعبير عن هذا الشعور
بصورة حياء وهي التربية الفنية .

(٦) تعريفه بحقوق والواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه ، وما فيه من نظم وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية :

(٧) إفهامه معنى الكرامة والأخوة العالمية وهي التربية الإنسانية .

(٨) توجيهه في أعماله على سنن الاستقامة وتعويدته على الطاعات الصالحة وهذه هي التربية الأخلاقية .

(٩) وأخيرا الارتقاء بالإنسان إلى المعاني الروحية وهنـه هي التربية الدينية .

ولقد يعتقد من ينظر في هذا التقسيم أن الأخلاق تعني فقط بناحية واحدة من هذه النواحي وهي التربية الخلقية . ولكن الأمر ليس كذلك . فإن سلطان الأخلاق يسرى على جميع أنواع النشاط الإنساني . ولا يخرج عن حكم الأخلاق أى نشاط بدنى أو عقلى أو فنى أو أدبى أو روحى . فالفنان الذى يجافى بفنه التقاليد الخاصة باللباقة والحياء والعفاف يتصلى لفت الضمير الخلقى وإن لم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن . والعالم الذى يكرس جهوده العامة لتخريب والحق الدمار بأخوته فى الإنسانية يكون قد خرج على القانون الأخلاقى وإن كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية . وهكذا بالنسبة لجميع أنواع النشاط الأخرى ، فإنها يجب أن تخضع فى وسائلها وغيثها - تفرضه قواعد الأخلاق ومقاييس التفضيلة .

على أن التربية الأخلاقية بالذات هي التدريب على السلوك الطيب وتكوين العادات الصالحة ، ولذلك فإن صلتها بعلم الأخلاق وثيقة . فمن المتفق عليه أن المرئ إذا عرف قواعد الأخلاق ونظرياته . واستطاع أن يدرك الحكمة

الكامنة وراء المذاهب الأخلاقية المتعددة ، فإنه يستطيع أن يختار منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعة النفسية لتلاميذه .

ولكن هناك أمرا أثار الاختلاف منذ القدم ، وخلاصته أن العلم بالفضيلة لا يكفي في تحصيلها والترود بها ، فكثيرون من يعلمون أوجه الخير ويلدكونها إدراكا تاما ثم يحيلون عنها إلى أوجه الشر والذيلة . وفي ذلك ما يبعث على التساؤل . هل علم الأخلاق ودراسة المذاهب الخلقية كافيان لتحقيق التربية الخلقية ؟

رأى سقراط

يجيب سقراط على ذلك بالإيجاب . وخلاصة رأيه أن الانسان يبعث عن السعادة ، فإذا عرف أن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يوصل الى السعادة ، فإنه لا يخطئ طريقها ولا يمكن أن يعمل الانسان ما يؤدي إلى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والأشهر ، في نظر سقراط ، لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم أو جهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدي إلى الغايات الطيبة . وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتثريم نواياهم وغرائزهم ، لأنهم لا ينوون إلا خيرا لأنفسهم . ولأنهم يجهلون حقيقة هذا الخير أو يجهلون وسائله . ولأنه فإن سقراط يفترض أنية الغيبة في الانسان وتحول هذه النية عن غايتها بسبب اجتهاد . ولهذا رأى دلنا على غلوه في التناؤل لأن الانسان يمتزج في طبيعته اتجاه الخير . والنسرة وإن اختلفت نسبة كل من شخص إلى آخر .

رأى أفلاطون :

ولقد أدرك أفلاطون مواطن الضعف في رأى أستاذه ، فقرر في بعض محاوراته أن العلم وحده لا يكفي لكي يصبح المرء فاضلا . فإن الرجل قد يعرف الشر ويأتيه ، ويعرف الخير ولا يفعله . ولو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم . كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالأدلة والبراهين لاستطاع حكماء أثينا أن يجعلوا من تلاميذهم فضلاء مثوم .

على أن أفلاطون أدلى برأى آخر في مواضع أخرى من كتبه فقال إن هناك نوعين من الفضيلة فضيلة فطرية موروثة ، وهذه لا تحتاج إلى تعليم . أما الفضيلة الحقيقية التي تكسب صاحبها فضلا وتقديرافهي التي تعتمد على معرفة الخير ونيته .

وليس المقصود بالمعرفة أو العلم في نظر أفلاطون مجرد المعرفة التقنية أو الإدراك العقلي الجاف ، بل المعرفة التي تمتد من العقل الى القلب ، وتصبح إيمانا عميقا وقوة مألجمة وقوة مألومة . ولا شك أن العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقية وبث الفضيلة في النفوس .

فالعلم يجب أن تنضم اليه قوة الايمان والاعتناع ، ويجب بعد ذلك أن تتوافر عوامل أخرى لنجاح النشاط التربوي . وأولها إزالة العقبات والموانع التي تعوق طريق الفضيلة ، ومن أخطر هذه الموانع البيئة السيئة والفسادة الضارة التي لا ينكر أثرها في سلوك الناشئين : كما أن منها الاتجاه بالطفل في اتجاهات تخالف استعداداه وقدراته :

وتأتي بعد ذلك عوامل إيجابية نبه عليها أرسطو (المعلم الاول) ، حين قرر أن الإنسان ليس عقلا (كما زعم سقراط) ، وليس عقلا وعاطفة فقط .

(كما نحن أفلاطون) بل هو فوق ذلك ارادة فعالة : وإذن فليست الفضيلة علما وإيمانا فحسب لأن العلم والإيمان لا يدفعان صاحبهما إلى العمل إذا كانت همته قاصرة وإرادته ضعيفة متخاذلة : وإذا كانت الأخلاق سلوكا قبل أن تكون علما فإن هذا السلوك لا يتحقق إلا عن طريق الإرادة .

والسلوك الأخلاقي لا يكفي أن يحدث مرة أو مرتين حتي يتصف بهذا الوصف ، بل يجب أن يتكرر ويستمر حتي يصبح عادة ثابتة وخطقا زاسخا كأنه طبيعة ثانية . فلا بد إذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريب متواصل على العمل بما نعلم :

وأخيرا فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا ، بل هي عمل انبعاثي محب إلى القلب ، وقد أدرك « دوركيم » هذه الحقيقة في تحليله للظاهرة الخلقية وبين أن الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر الفعل الخلقى :

فيجب إذن لتحقيق التربية الخلقية أن نعلم أولادنا أين الخير وأن نجعلهم يؤمنون به ونشجذ إرادتهم لتحقيقه ، ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحيث يقبلون على فعل الخير راضين مغتبطين :

القسم الأول

ملاج من الأخلاق الفلسفية

الفصل الأول

الأخلاق في العقيدة البوذية

الخلاص من طريق التحرر من الشهوات

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند ، من إقليم نيبال (حيث كانت تقطن قبائل الساكيا Sakyas) . وكان باعثها حكيم من الحكماء من أصل نيبال إذ كان والده يحمل لقب (راجا) . وقد أطلق عليه بعد أن أعلن مذهبه إسم (بوذا) . ومعنى هذه الكلمة « الملهم أو العارف بالحقائق ، أو صاحب الاشراف » . وتذكره النصوص أحيانا باسماء أخرى مثل (ساكيا موني Sakyā muni) ومعناها حكيم الساكيا ، و (بهاجافات Bhagavat) ومعناها السعيد ، (جينا Jina) ومعناها المنتصر .

وليس من سبيل لأن نفصل مذهب بوذا عن حياته فإن حياته تصور أروع التصوير وأبلغه تفاصيل هذا المذهب . عاش بوذا في القرن السادس قبل الميلاد من حوالي عام ٥٦٠ إلى عام ٤٨٠ ، أي أنه كان معاصرا لكزيتوفون الفيلسوف اليوناني ، وكورنثيوس حكيم الصين .

وكان الاسم الذي تلقاه عند ولادته هو « سيدهارثا » Sidhartha وترجى في بيئة الترف ، وعاش عيشة الأغنياء واختلط بمذاتهم حتي سن الرابعة والعشرين ولكن لم تمنعه حياة الترف التي عاش فيها من الأحساس بيؤس الناس وتعاستهم . ويقال إن أول شعاع من قس الهداية والحكمة دخل في نفسه ، كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عربته للترهة . فمحدث في أربع مرات متوالية أن وقع بصره على عجوز بائس ، ومريض ملقى إلى جانب الطريق ، ورجل فقير هنك جوعا ، ومتسول يسأل الناس دون أن يعطوه .

عندئذ تملكه شعور قوى بما تعانیه الإنسانية من آلام ، كما أخذ يدرك ما تنطوى عليه حياة الشباب وحياة اللهو من أخطار ، وتمثل بوصوح أن الشيخوخة والموت قريبان منها طال أمدهما .

فترك زوجته وولده ، وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التي توصله إلى خلاص نفسه وخلاص الإنسانية من آلامها ، وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويعيش عيشة الزهد بين نساك البراهمة وأخضع جسمه لرياضات شاقة من الصوم والحرمات . وكان أحيانا يمتنع عن الجلوس ، ويظل قاعدا القرفصاء ، واتخذ لنومه موقدا من الأخشاب الحشنة ، كما أنه كان يتغذى طويلا يومه بحبات من الأرز ، وقيل بحبة واحدة .

وظل بوذا على هذه الحال سبع سنوات حتي كاد ييأس : إذ بالرغم من كل هذه المشاق فإنه لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام . فاقنع بأن تعذيب البدن لا طائل تحته ، وأن حياة الحرمان لا تزيد في قيمتها عن حياة اللهو التي عاشها من قبل :

وأخيرا وضحت له الحقيقة في ليلة إشراق : واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه إغراء مارا (Mara) ، وشيطان الإغراء الذي دعاه لكي يدخل يدخل دون انتظار إلى دار السلام أو (النيرفانا) . وصمم على أن يظل بين الناس ، ليعرفهم بالحقيقة التي وصل إلى اكتشافها وهي : أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد أولا . فبالموت لا يخلص الزاهد إلا نفسه : ولكن رسالته الحقيقية « العمل على خلاص الآخرين » .

« بامن خلصت نفسك ، لأعمل على خلاص الآخرين ، وإذا كنت قد وصلت إلى شاطئ الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا » :

كذلك فقد أدرك بوذا قيمة « الطريق الوسيط » لتحقيق السعادة
الروحية :

« هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يتتبع
عنهما . أحدهما حياة اللهو وهي وضعية تافهة ومخالفة للعقل ، والآخر حياة
الزهد والحرمان وهي كثيفة لا طائل تحتها ، والحكيم من يكتشف الطريق
الذي يمر بين هذين الطرفين ، وهو الطريق الذي يسر النظر والعقل ، ويؤدي إلى
« النيرفانا » أي إلى الطمأنينة والسلام .

وتذكرنا « فكرة الطريق الوسيط » هذه بما جاء في فلسفة أرسطو فيما
بعد أن سر الحياة الأخلاقية يكمن في تحقيق « الوسط العادل » :

ففي كل ظرف من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبه ونقص يجب
تلافيه . والفضيلة وسط بين الاثنين . وقد عني أرسطو بتساير قائمة مفصلة
للرذائل التي تنجم عن الإفراط ، والرذائل التي تنجم عن التقصير . ومن
النوع الأول : التهور ، والمجنون ، والكسبياء ، والحمق ، والتعلق . ومن
النوع الثاني : الجبن ، وتبلد الاحساس ، والشح ، وحطة النفس ، والانزواء
أما الفضائل التي تتوسط هذين الطرفين فهي : الشجاعة ، والاعتدال ،
والكرم ، والتسامح ، والتودد . وإن من يعيش وفقا لمبدأ التوسط في الأمور
قد لا يحقق لنفسه نشوة حياة التأمل انخالص : ولكنة يضمن لنفسه حياة
التوازن السعيد ، تحت سيطرة العقل . وهو مع ذلك لا يحرم من المتعة واللذة .
فاللذة شعور يضاف إلى كل عمل خير فيجمله ، كما تضاف الزهرة إلى الشباب
فتزيد من جماله .

وحين امتلك بوذا ناصية الحقيقة ، كرس جميع جهوده لنشرها بين

الناس ، وقضي بقية حياته حتي سن الثمانين يحاول هداية كل من يراه إلى طريق الحق والسلام : ولم تصادف دعوته أى نوع من الاضطهاد بل على العكس كان الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن اللقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان يمنحها للفقراء . وانتشرت البوذية بسرعة عظيمة في الهند ثم توقفت تيارها ردا من الزمن لكي تعود للانتشار في أجزاء كبيرة من آسيا .

لعالم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا في شكلها الأصلي إلا القليل . ولكن هناك إجماع على المعاني التي عبر عنها في وعظه الأول في مدينة « بنارس » . ونلاحظ أن أقواله قد خلت من الخوض في المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لصفات الألوهية ، ولا للمسائل الكونية ، بل إنه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التي وردت في مجموعة « الفيدا » : وهي مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التي تضم التراث العقلي للهند . ومعني كلمة « فيدا » المعرفة ، ولكن يقصد بها أسمى أنواع المعرفة وهي المعرفة التي تتصل بالروحانية والكائنات المنقوسة وهذه النصوص وإن كانت ترجع إلى أصول وتواريخ مختلفة ، وتعبّر عن اتجاهات فكرية متباينة ، إلا أن التقاليد الهندية تنظر إليها على أنها صادرة عن وحى إلهي ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية أن هذه المجموعة من النصوص : هي المصدر البعيد الذي استمدت منه جميع الفلسفات الهندية مبانيها ، بل إن البوذية نفسها قد استمدت منه بعض عناصرها .

إن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآخرة ، وعليهم يقع عبء تنظيم

العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانساني ، ولكن بوذا يريد فقط أن ينفذ الإنسانية من آلامها ، ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة في ذاتها .

ويرى بوذا أن أصل الشر الذي يجب أن ينفذ منه الإنسانية مزدوج . فهو أولا في « الوجود » على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحنيات وثانيا في « الجهل » الذي يجعلنا نأخذ المظهر على أنه الجوهر . ويمكن أن نلخص مذهب بوذا بالرجوع إلى « الحقائق الاربعة المقدسة » التي نطق بها في وعظ « بنارس » .

١ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الألم : إن ولادة الإنسان ألم ، والشيخوخة ألم ، والمرض ألم ، واتحاد الانسان بمن لا يحب ألم ، واقترافه بمن يحب ألم ، وعدم حصوله على رغبته ألم ، وبالاختصار فإن تعاقبه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله ألم »

٢ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم : إنه التعطش لكل ما يتصل بالوجود ، لأن هذا التعطش يصحبه نهم وتطلع لا عند الآخرين ، إنه التعطش للملذات ، والتعش للجاء والمלטان » .

٣ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن سر القضاء على الألم : إنه في إخماد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة ، والتخلص منها وعدم السماح لها بأن تسيطر على نفوسنا » .

٤ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الطريق الذي يوصلنا إلى القضاء على الألم . إنه الطريق المقدس ذو الشعب الثمانية : أيمان صادق ،

ورغبة أكيدة ، ولسان عف ، وعمل صالح ، وحياة خالصة من الوسائل
الدنيئة ، وتفان في الخدمة ، وانتباه لمصادر الحكمة ، وتأمل في معانيها .

فالحقائق الاربعة الكبرى في فلسفة بوذا هي : أن الوجود ينطوي على
الآلام - أن الألم يتولد عن الشهوات التي يستحيل علينا دائما إشباعها - أننا
لا نستطيع أن نقضي على الألم إلا إذا أخذنا في نفوسنا كل شهوة - وأخذ
الشهوات لا يكون إلا باتباع طريق الحكمة الذي يوصلنا إلى الخلاص أو
التحرر الابدي أو « النيرفانا » .

ولكن ما هي الطرق العملية التي يتبعها الإنسان للوصول إلى أسمى درجات
السعادة وهي الخلاص من سيطرة شهوات النفس ؟ وكيف يعرف أنه يتبع
النهج الصحيح الذي يوصله في النهاية إلى « النيرفانا » ؟

إن أولى الخطوات هي التفاني وإنكار الذات ، ذعب أحد الاتباع إلى
بوذا وطلب إليه أن يرسله إلى إحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا :

« ولكنهم أشقياء وسوف يسبونك » فأجاب الفقير : « إن سبهم لي سيجعلني
أعتمد أنهم من الطيبة بحيث لم يضربوني » - قال بوذا : « ولكنهم سيقذفونك
بالحجارة ، وسيعتلون عليك بأبليسهم » : فأجاب الفقير : « سأقول إنهم من
الطيبة بحيث لم يضربوني بالعصى أو السيوف » .

قال بوذا : « ولكنهم سيقتلونك » . فاجاب : « سأقول إنهم أشفقوا على
حيث خلصوني دون عناء من هذا الجسد الملى بالأدران » . بهذه الإجابات
أقنع بوذا أن تابعه قد قطع شوطا بعيدا في طريق الخلاص وقال له : « إذهب
يا من خلاصت نفسك وخلص الآخرين » .

المبدأ الأخلاقي :

ما قلنا نرى أن المبدأ الأخلاقي في المذهب البوذي ينحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات . وطريق الخلاص - كما قلنا - طريق وسط : يبتعد عن الإفراط في الزهد بعده عن الميل إلى الحياة الناعمة ؛ ويعبر النص اخندي عن ذلك تعبيراً جيلاً اذ يتسارن الحكيم بوثر القيثارة الذي يجب لكي يعطى النغم المطلوب في نقاء وعسوبة ألا يكون مشدوداً أو مسترخياً ؛

وقد حاول مؤرخوالبوذية ومنعهم « أو لدنبرج » تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية في هذا المذهب ، فقسموا الحياة الأخلاقية - كما يتصورها - إلى ثلاثة مراحل : الاستقامة ، والتأمل، والحكمة .

أولاً : الاستقامة وهي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع . ويلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلاً سابياً يتلخص في الابتعاد عن كل دنس أما تفاصيلها العملية فهي :

١ - « لا تقتل كائناً حياً » وهذه القاعدة من القواعد التي تظهر في كل فلسفة هندية . واحترام الحياة يجب أن يمتد إلى أى مخلوق مهما كان تافها حتي ولو كان دوده أو نملة . كما أن هذه القاعدة تتصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء إذا كان يحتوي على أثر من آثار الحياة الحيوانية ، وتحرم لبس الملابس الحريرية .

٢ - « لا تأخذ ما لا يخصك » . وهذه القاعدة تنتهي إلى نبذ الامتلاك، وأتباع بوذا يجب أن يقتنعوا بالاحتياجات الضرورية التي تحفظ لهم حياتهم .

٣ — ، ولا تنظر إلى زوجة غيرك ، وهذه القاعدة تنتهي إلى التعفف المطلق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذي في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان .

٤ — ولا تقل ما لا تعتقد أنه الحق ، ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ، ومنها الوشاية التي تفسد بين الأصدقاء .

٥ — لا تشرب مشروبات مسكرة ، حتى ولو بمقدار قليل أو يقصد الدواء . ونلاحظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد في الديانتين المسيحية والاسلامية . ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية ، هو أن الديانات السماوية تحث على عمل الخير لتتقرب إلى الله . أما البوذية فان هدفها الأساسي خلاص الانسان من رقبة الشهوات والوصول إلى حالة السلام والطمأنينة .

ثانيا : التأمل — وهو المرحلة الثانية التي يعود فيها من يصبو الى الحكمة إلى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة . وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام . فإذا كان الأمر يتعلق بالذات الحسية ، التي تشغل في الجسم ، وتختلط بالعالم فإن هذه الذات عرض زائل . وحياة الطهر تقتضي التخلص من قيود هذه الذات . وعن طريق عملية التطهير تظهر لنا الذات الحقيقية ، وكما يبعد أئمن ثمرات التأمل .

ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي ، وأن الانسان لا يقترب من الخلاص إلا بقدر إدراكه لتلك الحقيقة ، فإن حياة التأمل (dhyana) تصبح أسس الفضائل في المذهب البوذي وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية . والوصول الى مرحلة التأمل انصرف ليس بالأمر الذي يسهل مثاله ،

ولذا وجب التمهيد لها بهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة
ويذهب فلاسفة الأخلاق — وخصوصا الدينيون منهم — إلى القول بأن
المذهب البوذي في الأخلاق ذو طابع سلبي : لأنه يقوم على نفي كل قيمة
للأشياء الدنيوية ، وعلى جعل التأمل الذاتي شرطاً أساسياً للوصول إلى الخلاص
أو سعادة النفس . وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواهي : أي على الابتعاد
عن أشياء معينة ، لا على أوامر إيجابية . أي أنه يأمر الإنسان بالأفعال
الشر . أكثر من أن يأمره بفعل الخير . وإذا كان في ذلك ما يؤدي إلى
طمأنينة النفس حقاً : إلا أن هذه السلبية تباعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة
كما أنها تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يدور حول المرء
من أحداث .

اليوجا :

ولتسهيل الوصول إلى حالة التأمل يستخدم المذهب البوذي ، على غرار
المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل مادية يطلق عليها اسم « اليوجا » .
واليوجا معناها « القيد Lejoug » . فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى
يكبح جماحها . وقد يحكم على نفسه بتجنب كل حركة عضلية حتى لا يعوق
تأملته تذكر أي نوع من الضرورات المادية . وإذا كانت اليوجا عند بدء
ممارسة الحكيم ذاتها نظاماً صارماً للتحكم في النفس ، إلا أن الغرض الحقيقي
من هذا الترويض البدني ، هو الصعود في مدارج حياة التأمل الصريف .

وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قدم في أربع مراحل من التأمل
قبل وصوله إلى حالة الإشراق . وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا ،
ففي المرحلة الأولى يتعلم الإنسان كيف يتحكم في حواسه ، وفي المرحلة

الثانية يتحكم في خياله ، وفي الثالثة يتحكم في شعره ، وفي الرابعة يتعلم كيف يجني ثمرة هذا الارتقاء الروحي :

ثالثا : الحكمة : وتتلخص في الوصول إلى « النيرفانا » وهي أسبى فكرة توج المذهب البوذي . والنيرفانا لا يمكن تحديده معناها تحديداً صارماً ، وربما كان استعلاء الكلمة على التحايل الدقيق شيئاً مذهبياً حتى يضني عليها صفة القداسة : ويجعل الناس يبحثون عنها ويضعونها دائماً أمامهم مثلاً أعلى كلما اقربوا منه ابتعد عنهم .

وفي عقيدة الزاخرة تتحقق حالة « النيرفانا » عندما تستطيع النفس الفردية أن تتحد مع النفس العالمية في حالة شبيهة بالصوفية وفي مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا إذا أستطاع الإنسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية .

أما المذهب البوذي فإنه يعتبر « النيرفانا » نهاية المراحل التي يستطيع الحكم فيها التغلب على شهواته . فهذه الكلمة معناها الحرق في « الأخاد » . وقد وضع بوذا معناها الخلق والروحي بالرجوع إلى مثال حسي وهو انطفاء النار ولحمودها لعدم وجود الفرد وبمثل فإن الإنسان الذي لا يتعدى نيران غرائزه المتأججة يصل في النهاية إلى إخماد هذه العسوافطية وتصبح حياته هادئة لا يفتتها إزعاج الشهوات .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن « النيرفانا » في المذهب البوذي حالة لا تحدث التحول أو الصيرورة . وإذا كانت الصيرورة ليست ممكنة إلا إذا غلبت الدوافع الإنسانية المختلفة ، فعنى ذلك أننا لا نصل إلى النيرفانا وهي

انتفاء لكل صيرورة إلا إذا وجد في فكرة ديبورية . وكل إرادة مادية ،
وكل شهوة حسية .

والآد يصح لنا أن نثبت . التيرفان . هي حالة السعادة أو حالة العدم ؟
فإذا كانت حالة السعادة الأبديّة . حتى يتمتع بها إذا كانت الذات الإنسانية
- حسب المذهب البوذي - وهب وعابرة ؟ وإذا كانت على العكس ، حالة
العدم . فإنه يتحذر . علينا أن نوفق بين هذا المعنى وبين ما يشيع في المذهب
البوذي من إمكان الوصول إلى التيرفان في مرحلة الحياة الإنسانية .

وهذا السؤال المحير قد وجهه أتباع بوذا إلى زعيمهم . ولكنه انحنى
من الإجابة عليه وراء اللا ادريه agnosticism ، واكتفى بأن يشير إلى أن
سلام الإنسان يجعل من الضروري بالنسبة إليه أن يبحث عن « التيرفان »
ولا يهم بعد ذلك أن نعرف إذا كانت فكرة « التيرفان » تتصل بنسوع من
الوجود أو العدم . وقد وضع بوذا هذه الفكرة بذكر حالة إنسان أصابه
سهم مسموم . فهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف عن يقين من الذي وجه
إليه هذا السهم ، إنه إذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق .

وبالمثل فإن كإنسان منا يجب أن يبرأ من إغراء « شيطان الشهوات »
Salasara ولا بد . أن ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم « التيرفان » ، بل
يجب عليه أن يأخذ في اتباع طريق اختناق الأربعة المقلدة ، وما عدا ذلك
من شأنه أن يعطل الوصول إلى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها .

وقد يكبر من المناسب في ختام هذا العرض للمبدأ الخلقي في الديانة
اليهية أن نذكر بعد مقارنته ببعض مذهب « شوبنهاور » الفيلسوف
الألماني المتشائم . فالفكرة الأساسية في فلسفة شوبنهاور . كما هي الحال في

المذهب البوذي ، هي « تخلص الإنسان ، الذي قيده الشهوات الى عجلة وإيكسيون » .

وإيكسيون - كما تقول الأساطير اليونانية - ملك استضافه جويستر في الأوليمب (مدينة الآلهة) ، ولما ركب الغرور أمر أبو الآلهة بأن يقذف في النار ، وأن يقيد إلى عجلة ملتهبة تدور على الدوام .

وعالم الحياة في نظر شوبنهاور عذاب دائم ، وخزى يحس به المرء في قرارة نفسه . ولما كان هذا العالم لا يتماسك ولا يبقى إلا بسبب إرادة الحياة العياء ، فيجب تحطيم هذه الإرادة عن طريق التأمل والتفكير . وعن طريق إخماد كل شهوة تتحقق - كما قلنا - حالة النير فانا في البوذية . وهذه الحالة قد وصفها شوبنهاور في كتابه « العالم بوصفه إرادة وتصور » (١) بأنها « السلام الذي لا يعكس صفوه شيء والمحدوء والعميق ، وطمأنينة النفس ، وهي حالة لا يسعنا إلا أن نترق إلى تحقيقها حين يهتدى إليها عقلنا وخيالنا ، لأنها دون سواها الحقيقة التي لا يشوبها زيف ، وهي جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة إلى عالم الروح النسيح » .

وما لاشك فيه أن المبدأ الخلق في العقيدة البوذية يعبر أصدق تعبير عما كتبه «برجسون» عن « الأخلاق المفتوحة » أو الأخلاق الإنسانية تميزا لها عن الأخلاق الاجتماعية أو «المقفلة» التي لا تخدم إلا أغراضا دنيوية ومحلية . فالأخلاق الإنسانية تتجسد في شخصية فذة تصبح مثالا يتحذى ومنارا يهتدى بهديه ، وقد عرفت الإنسانية قبل القديسين والأنبياء فلاسفة الاغريق وحكماء الهند والصين .

(1) . Le Monde comme volonté et Représentation.

والعجيب في سيرة هؤلاء الحكماء أنهم لا يطلبون شيئاً ، ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة . إنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صدهاء في نفوس الطوائف العديدة . والأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية تعبر عن الحب الخالص الذي لا تشوبه ضغينة ولا حقد . كما أن الشعور الذي يسيطر على الحكيم هو انطلاق الروح وثورتها على الأوضاع البالية . وهذا الشعور بانطلاق الروح وتحررها هو سر السعادة . فهو لا يقيم وزناً للرفاهية المادية ولا للثروة بل إنه يتخلص من هذه القيود يشعر بالراحة ثم بالغبطة والسعادة :

ولا يتوقف نجاح الحكيم على مقدرته في الوعظ والدعوة إلى حب الإنسانية وخيرها . فالعقل قد يقتنع بأشياء ولكنه لا ينفذها ، وشتان بين ما يعبه العقل وما تنفذه الإرادة . ولا يحفز الإرادة على العمل إلا العمل . والبطولة ليست في الأقوال وإنما في الأفعال . وإذن فحياة المصلح وسيرته وأعماله هي ما يحفز الناس إلى اتباعه وإلى الالتفاف حوله . وإذا ما أثرت فكرة العقبات المادية أمام النفس المنطلقة المتحررة ، فإنها لا تجيب على ذلك بأن العقبات يجب محاولة تفادها أو التغلب عليها أو اقتحامها ، بل إنها تعلن في قوة أن العقبات لا وجود لها .

الفصل الثاني

الاخلاق في الفلسفة اليونانية

الحكمة عن طريق الانسجام

استطاعت أثينا بعد جهود مضنية ، وبعد أن كادت تقع فريسة لمحاقل الجيوش الفارسية ، أن تنصر على الأعداء في موقعة سلامين ، وقد أدرك الإغريقون بعد هذا الانتصار الذي كاد أن يشبه المعجزة ، أنهم لا يستطيعون تضيق جراحهم إلا بمخاض عقلية جديدة تؤمن بالقيم الإنسانية المطلقة ، وبقوة العقل . وهكذا أفسحت الانتصارات الحربية ، التي أنقذت حرية الأبدان المجال أمام الانتصارات العقلية التي تحرر النفوس والأرواح .

وانجهت جهود الفلاسفة نحو تحليل الذات الإنسانية وجهات مختلفة . فظهر السوفسطائيون ورجال السياسة الذين أرادوا أن يمتلقوا غواطف العامة عن طريق القدرة الكلامية والخطابية ، ولما لم يكن لهم شأن أوتار القيادة التي يسمعون الناس أنغامها تحقق التوازن والانسجام ؟ إن الناس كانوا أداة طيعة في يد من يحركهم ، فإذا تكلم « بريكليس » فإنهم يقعون تحت تأثير خطابه القوية التي تهدف إلى العظمة المادية والقوة والجبروت . وإذا تكلم السوفسطائيون فإنهم يصيغون الظلم بصيغة العادل ، ويضمون أقمعة تحجب الحقيقة عن عيون الناس . وبين هؤلاء وأولئك تحير العامة من الناس ، وترك كل اسرء إلى نفسه يسير حسب نوازه . واعتقد الناس على هذا النحو أنهم أحسن . ونحن نرى أن كانت هذه هي الحرية التي سالت من أبحاث الدياء

وأزمت الأرواح دفاعاً عن أرض الوطن ؟ هل كانت هذه الحرية
حرية حقيقية ؟

إن هذه الحال كانت ، في الحقيقة ، متافية للحرية . فلا يكفي لتحقيق
الحرية أن يتحرر الناس من القبود الخارجية ، ليقعوا فريسة للمواطف
والشهوات ، ولا يستطيعون التغلب أو التحكم في نوازعهم الداخلية . وقد
حلا لبعض أن يصور احتدام المواطف على هذا النحو على أنه عنوان للحياة
والنشاط ، وذلك لأن مرض النفوس لا يظهر على أنه مرض ، إلا بعند أن
تتأصل جنونه في الكيان الإنساني بأكمله ، ويقدو من المستحيل علاجه
واستئصاله . وكذلك فإن البصوبة في اكتشاف مرض الضمير أشق وأعظم ،
لأنه يتطلب انطواء الذات على نفسها ، واختبار مكتوباتها اختباراً دقيقاً
بمبدأ عن كل مؤثر خارجي . وهذه العملية هي « التشكيد » xéléchir ، بالمعنى
الحقيقي لهذه الكلمة :

سقراط

هذا التشكيد في شئون النفوس الإنسانية هو الذي دعا إليه سقراط . وبلى
نفهم المثال الأعلى للإنسان في العصر الإغريقي ، كما وضعه أرسطو في
صنيفته الكاملة ، يجب أن نبدأ بسقراط الذي يعد بحق منشىء الطريقة العقلية
للوصول إلى معرفة جوهر الفضيلة :

وقد كان يحلو لسقراط أن يتذكر دائماً مهنة أمه ، حين يقول إنه
« يولد » الأفكار في العقول ، وكان نشاطه بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره
يتركز في أمر رئيسي : هو أن يرى ويسنر للآخرين أن يروا ، وأن
يحول الأنظار الحائرة في المحيط الخارجي نحو المصدر الداخلي للنور
وهو النفس .

ولما كان سقراط لم يسكب شيئا فإن معرفتنا به تنطوى على شيء كبير من الغموض . فبعض مؤرخي الفلسفة يعزّون إلى سقراط نظرية تأملية أو صوفية لفكرة الخير والجمال ، ومن هؤلاء « روجرز » في كتابه « المشكلة السقراطية » (١) أما مؤرخو الفلسفة من الفرنسيين ، فقد حاولوا فهم سقراط ، لا بالرجوع إلى كتابات أفلاطون فحسب ، بل بمقارنة ماورد على لسان أفلاطون بماورد على لسان أكرينوفون ، وباتخاذ كتابات أرسطو مصدراً أساسياً لفهم حقيقة مذهب سقراط . وهذه الطريقة في البحث ظهرت في كتاب « إميل بوترو » (٢) كما ظهرت فيما كتبه « إميل بريه » عن سقراط في كتابه « تاريخ الفلسفة ، حيث ذكر أن غرض سقراط الأناسي كان في أن يجعل الناس يعرفون بأنهم لا يعرفون شيئا فلم يكن غرضه إذن أن يعلم الناس ، أو أن يبيث في نفوسهم تعاليم خاصة ، بل كان غرضه أن ينفذ إلى عقولهم فيوقظها من نسيانها ، ويجعلها تفكر وتناقش وتفهم ما يدور حولها فهما صحيحا .

على أنه قد يصعب علينا أن نعلل خلود سقراط ، إذا اقتصرنا في نظرنا إليه على أنه أراد أن يحرك العقول دون أن يوجهها . وفي الحقيقة فإن سقراط كثيرا ما كان يقتصر على إحياء الفكرة إلى نفوس سامعيه ، ولكن هذا الإحياء نفسه كان أقوى من كل توجيه صريح .

تساءل سقراط لم أصيب الناس بهذا الدواز العقلي الذي لا يكادون

A. K. Rogers, The Socratic Problem (1933) (١)

(٢) « سقراط مؤسس العلم الأخلاقي »

Emile Boutroux, Socrate Fondateur de la Science Morale.

يفيقون منه ؟ من أين جاءت هذه الفوضى العكسية ، وكيف تسنى للشهوات أن تسيطر على قلب الإنسان ؟ ولم تفرق الناس في المدينة شيعاً وأحزاباً ؟ كل ذلك سببه أن الإنسان يتخذ من القيم الخارجية مرشداً له ، في تعطشه للمعرفة ، ورغبته في العدالة ، وبحبه عن السعادة . هذه هي الأشياء التي يبحث عنها الإنسان ، بيد أنه يبحث عنها حيث لا توجد ، فالناس يعلقون سعادتهم على امتلاك الأشياء الخارجية ، ويستهوهم بريق الأشياء كما تستهوى النار الفرائش ، فيتهاافتون على هذا البريق أينما وجدوه ، وبذلك تتبعثر جهودهم ويصبحون فريسة للتشتت في الفكر والعمل .

أما إذا وجه الإنسان نظره نحو المصدر الحقيقي الذي تستمد منه الأشياء الخارجية بريقها ؛ أى نحو القيمة المطلقة وهي تتمثل في « الحكمة » ، فإنه في هذه الحالة يتحرر من سيطرة المادة على نفسه . وهذا المصدر الحقيقي يكمن في النفس ، ومنه تستمد القيم الأخرى حياتها ، وذلك كما تبعث الشمس الحياة في الكائنات المختلفة : هذه الشمس الإنسانية هي « الخير ، ونورها هو « العقل » ، وحرارتها هي « الحب » :

فالحكمة هي التي تحقق الحرية الحقيقية لأنها تحرر الإنسان من قيود الأشياء المادية ، وهي أساس « الحقيقة » لأنها تعبر عن العقل المتوازن الذي لا يميل مع الهوى ، ولا يشط في أحكامه . كما أنها أساس « الجمال » ، أى جمال الروح لأن حب الخير يشع أضواءه في جوانب النفس فيبعث فيها الإشراق والجمال ، وأخيراً فإنها أساس « العدل » وذلك لأن صالح كل إنسان يتحقق من إنكار الذات ، وإذا تحققت روح العدالة في كل نفس ، فإن ذلك يؤدي إلى مصالحة المجموع :

ولما كان عدد الحمقى كبيراً ، وهم أولئك الذين أغلقوا قلوبهم وعقولهم عن رؤية الحقيقة ، فإن سقراط لم يكن يترك فرصة تمر دون أن يختلط بهم ليقنعهم بسخف آرائهم أو بنظرستهم وتناقضهم . وما يزال يضيق الخناق عليهم حتي يدفعهم إلى الاعتراف بجهلهم بعد أن كانوا يظنون أنهم علماء ، وبعبوديتهم بعد أن كانوا يظنون أنهم أحرار ، وبضعفهم وتخاذلهم بعد أن كانوا يظنون أنهم أقوياء :

ودفع سقراط حياته ثمناً لتلك الجرأة : وذلك لأن النظام المستقر لا يجب من يكشف عنه ويظهره واضحاً للعيان . وبينما استمع إلى سقراط نجمة من الأتباع الذين اعترفوا بفضله ، فإن الدسائس كانت تمكك من حوله وترددت بشأنه الأقاويل الكاذبة حتي أوردته موارد الهلاك . ونتجت «حكمة» سقراط في أحلك المواقف حين جابه الموت بقوله : « خير للإنسان أن يحتمل الظلم من أن يقترفه . »

التفكير أساس المذهب السقراطي :

حاول سقراط — كما قلنا — أن يزي وأن يجعل الناس يرون : وهذه الرؤية التي تنعكس على النفس فتكتشف خباياها هي « التفكير » أو عكوف النفس على ذاتها بالمعني الحقيقي لكلمة Réflexion .

وإذا كانت معرفة كل شيء في الوجود قد تمتنع على العقل الإنساني ، إلا أن هناك نوعاً من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ، ويعني به سقراط معرفة الوسائل التي تجعل المرء حكيماً وفاضلاً ، وبدون هذه المعرفة يصبح الإنسان في مرتبة العبيد .

والقول الإنساني — حسب ما يرى سقراط تحتوي على ونواة الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الإنسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة . وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر في نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التي نقشت على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » .

ولم تهدف محادثات سقراط إلا إلى الكشف عن خبايا النفس هذه وإظهارها واضحة ، وجعل محدثيه يقرون بأنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ؛ ثم يوصلهم بعد ذلك ، عن طريق الأمثلة والتحليل إلى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية : وهذه الطريقة هي التي سميت بطريقة « التوليد » .

معرفة الإنسان لنفسه : هذا هو الشرط الأول أو بداية الطريق التي توصل إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة .

والآن ماهي العناصر الأساسية لهذا التفكير أو عكوف النفس على ذاتها ، الذي دعا إليه سقراط ؟

أول مظاهر عكوف النفس على ذاتها هو الرغبة في التخلص من تأثير بعض الآراء أو العادات المتسلطة على النفس بحكم العادة والتقاليد . فمأن يأخذ الإنسان في التفكير في نفسه ، حتى يلاحظ أن فكرته عن نفسه ليست كما كان يعتقد وأن كل القيم التي كان يعيش عليهما قد اصطبت بصبغة جديدة بذرت في نفسه مبادئ الشك فيها . وهذا المظهر الأول من مظاهر التفكير قد يظهر في النفس فجأة ؛ ولكتنا غالبا ما نحاول أن نبعدنا لخوفنا

من أن يعكر علينا نظام حياتنا الرتيبة : فالناس - كما يقول سقراط - يحافون من التفكير ، ومن الاختبار الدقيق لجوهر الأشياء ، ولذلك فإن تفكيرهم لا يتعدى في غالب الأحيان الأشياء السطحية . وكثيرا ما يمتنع الكائن الداخلي (أى الضمير) على تصرفاتنا الخارجية ، ولكننا نخمد صوت هذا الاحتجاج .

وقد كان أعظم ما حققه سقراط في مجال الأخلاق أنه انتبج لهذا الاحتجاج ، واستطاع عن طريق التفكير الكامل ، وعكوف النفس على ذاتها ، أن يميز « القيمة المطلقة » ، أو الحقيقة المطلقة من القيم الخارجية العابرة . وكان هدفه لإظهار الأخلاق في شكل وحدة متكاملة لا تناقض بين أجزائها . والتناقض الأخلاقي كان يحدث ، في نظره ، عند انفصال هذه العناصر الثلاثة : طريقة التعبير عن الفكرة ، والعقيدة ، والعمل . فحسب التوافق بينها هو مصدر كل شر . إذ أن الإنسان الذي « يتسكلم » دون أن « يعتقد » فيما يقوله ، ودون أن « يعمل » وفق ما يقترحه يعيش في جور من الرياء والتناقض .

وقد كان ذلك هو حال السوفسطائيين الذين أغرقوا أثينا في محيط من القلق وزعزعة الأفكار .

وكذلك فإن الإنسان الذي تدفعه « عقيدته » في محيط من الخفايا المظلمة يظل أمامها عاجزا عن الكلام أو العمل بحجة صعوبة المسائل التي تشغل فكره وتعقيدها ، فإنه يكون إنسانا لا يعرف ما يريد ولا كيف يريد . وعقيدته في هذه الحالة تكون بعيدة عن العقل ، وبعيدة عن مجال التحقيق العملي .

وأخيراً فإن الإنسان الذى « يعمل » دون أن يعتمد فى قيمة عمله يكون كالآلة الصماء، وقد يتفجع وراء نزوات طارئة تخيل عمله فساداً وعبثاً .

وهكذا نرى أن سقراط يلزاحته الستار عن عناصر التناقض الأخلاقى ، أراد أن يبين للناس مقدار ما يعيشون فيه من أوهام ، ويعد أن نبههم إلى طرد هذه الأوهام من نفوسهم ، أخذ يبين لهم مقدار جهلهم .

وهنا نصل إلى المظهر الثانى من مظاهر التشكيك السقراطى ، وهو الشعور بالجهل ، وهذا الشعور بالجهل - كما يحلله سقراط - يهدف إلى نتائج مشرة لا إلى إشاعة الشك فى النفوس Scepticisme . فهو مشر لأنه يعز عن نشاط إيمانى ، ويرفض « المظهر » ، ليهت عن « الجوهر » والوحدة . وعندما يثير سقراط فى نفوس من يحدثهم شعورهم بجهلهم ، يجعلهم يققون الشرط الأساسى للوصول إلى الحرية الحقيقية . فالحرية لا تكون إلا بشعور النفس باستقلالها الذاتى autonomie؛ وهذا الاستقلال الذاتى يجب أن يبدأ بتطهير النفس لذاتها .

والمظهر الثالث للتشكيك السقراطى هو « المعرفة الإيجابية » . فبعد أن اتخذ سقراط من التشكيك أساساً لتقضى الأوهام ، سارع إلى بنساء المعرفة الحقيقية وإحلالها محل هذه الأنقاض . وهذه المعرفة يجب أن تقوم على العقل والإيمان والإرادة ، وهى عناصر لا تتحقق ولا تتحد إلا إذا اتخذ الإنسان حيال الأشياء موقف التجرد عن الهوى .

وقد يظهر فى بادئ الأمر أن هناك تناقضا فى هذه النكسة . إذ يبرز من معناها أن الإنسان لا يعرف نفسه حقيقة إلا إذا نساها . ولكن التناقض

في الواقع ، لا وجود له : فهناك فرق بين « التفكير في شئون النفس » ، réfléchir ، وبين « التفكير في النفس » ، penser à soi ، أى الاهتمام بكل ما يشبع رغباتها . وكلما فكر الإنسان في نفسه بهذه الصورة الأنانية بعد عن طريق معرفتها . وعلى العكس ، إذا استطاع الإنسان أن ينسي نفسه ، أى ينسي شهواته ونزعاته الأنانية . فإن ذلك يمكنه من التفكير في معنى القيم الحقيقية ، ويجعله يشعر بذاتيته ويعرف نفسه معرفة صادقة لا زيف فيها .

وإذا تجرد التفكير من الأهواء والآراء المتسلطة أمكن له أن يكون موضوعيا ، ومحيادا ، وعادلا . ويستطيع المرء بذلك أن يحدد سلوكه تحديدا واضحا سواء تعلق ذلك بأسرته أو بعمله أو بوطنه . وهذا الموقف الواضح المحدد هو السبيل الموصلة إلى تحقيق الحرية أو الاستقلال الذاتي . ويسمى أن نطلق عليه اسم « ذاتية الإرادة » ، auto-détermination .

بعد أن حددنا شروط المعرفة الحقيقية ، على هذا النحو ، تظهر لنا قيمة الأقسامال التي ترددت على لسان سقراط وهي : « أن الرذيلة ليست إلا جهلا » وأنه « يكفي أن نعرف الخير حتي نفعله » . لقد تشكك البعض في القيمة المطلقة لمثل هذه الأقوال ؛ وأوردوا أمثلة على رؤية الناس للخير وابتعادهم عنه وتمثلوا بقول الشاعر اللاتيني video meliora proboque, deteriora sequor « إنني قد أرى الأحسن ولكنني أتبع الأسوأ » . والواقع أن القيمة الحقيقية وراءها ورغبات ذاتية والأنانية كما قلنا . أو التفكير في رغبات النفس وملذاتها تعزقل الجبروت .

وتحول بين الإنسان وبين التقدير الصادق للأمور . وحيثئذ فإن قول الشاعر
اللاتيني يترجم عن حالة شخص تعبته الشهوات : أما أقوال سقراط فإنها
تبعز عن حالة الحكيم الذي يفكر تفكيراً مجرداً عن الهوى ، فيصل إلى المعرفة
الجينية . وهذه المعرفة تقوده إلى السلوك الخير ، فالمعرفة والسلوك عند الحكيم
ليسا إلا مظهرين لقوة واحدة ، وهى قوة العقل المفكر .

ماهية السعادة

معرفة الإنسان لنفسه ، هذا هو الشرط الأول أو بداية الطريق التي توصل
إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة . ولسكن ماهى السعادة ؟

إن السعادة — كما يقول سقراط — ليست فى الجمال ، ولا فى القوة ، ولا فى
الثراء ولا فى المجد ، ولا فى شيء مما يشبه هذه الصفات . فالسعادة ليست فى
المظاهر الخارجية المادية ، ولكنها نتيجة حالة معنوية خالصة : وهذه الحالة
المعنوية تتحقق إذا استطاع المرء أن يلائم بين رغبته وبين الظروف التي
يوجد فيها (١)

والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة ، بل بالرغبات التي تعلى
من قيمته فى نظر نفسه ، وفى نظر الناس : ويقول سقراط فى رده على تهكم
أنتيفون به : « ليست السعادة فى الآلهة ، والجري وراء المآذات ، بل فى

(١) فى سطور أنتيفون مع مبدئ أن
التي رويتم فى قاعات استراحة
بهمكم أنتيفون به سقراط حين يقول :
التمتصفت جميعاً أن يكونوا أسعد
الناس ، ولكن سقراط لا يجهل ما
كأنه إلا تبادله وبقاء وحالته يرضى
بها . فلهذا العينية ، فليس هذا هو
المراد من سقراط من أشياء ولا
التي رويتم فى قاعات استراحة
بهمكم أنتيفون به سقراط حين يقول :
التمتصفت جميعاً أن يكونوا أسعد
الناس ، ولكن سقراط لا يجهل ما
كأنه إلا تبادله وبقاء وحالته يرضى
بها . فلهذا العينية ، فليس هذا هو
المراد من سقراط من أشياء ولا

أعتقد أنه إذا كان من صفات الإله ألا يحتاج إلى شيء ، فلا شك أننا نقرب
من هذا السكال الإلهي كلما قلت حاجتنا . وكلما قلت حاجتنا التي نطلبها في
آن واحد ، زادت أمامنا فرص الحصول عليها . :

« ليس الثقب والغني إذن في بيوتنا ولكنه في نفوسنا . ولينا نسعد بتكديس
الذهب والفضة ، ولكننا نسعد إذا نظمنا بحكمة حاجتنا وشهواتنا . »

على ضوء هذه الآراء يتضح لنا مغزى العبارة التي وردت على لسان سقراط
وهي : « إن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته ، وأن التفضيلة ليست إلا ثمرة
المعرفة . » فإذا يعني سقراط ، في الواقع ، بالسلوك الطيب ؟ إنه يعني بذلك
أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية . فإذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك
السبل التي تؤدي إليها . وهو إذا فعل عكس ذلك ، فلا بد أنه يجهل حقيقة
السعادة . فسوء التصرف إذن ناتج عن الجهل . وعبارة سقراط « إن الإنسان
لا يفعل الشر بإرادته ، معناها الحقيقي هو أن « الإنسان لا يخطئ طريق
سعادته مختاراً » . وحين نفهم هذه العبارة على هذا النحو يتضح عنها
كل تناقض .

كما أننا نفهم تبعاً لذلك أن « التفضيلة تتحقق عن طريق العلم » فالذي يجهل
الطبيعة الحقة للسعادة ، ولا يعرف الطرق والوسائل التي تؤدي إليها ، لا يستطيع
مطلقاً أن يحصل عليها . والإنسان - كما يقول أكرينوفون على لسان سقراط -
الذي يميز بين ضروريات السلوك الممكنة ، السلوك الذي يعود عليه وعلى غيره
بالخير ، لا يمكن إلا أن يختار هذا السلوك .

وقد عني سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل إلى السعادة الحقيقية .

وأول هذه النضائل الاعتدال باعتدال واحد ، هو التمتع وتتمتع من إدراك
المتعة الحقيقية .

وثاني هذه النضائل العمل ، فالعمل يستطيع أن يحصل على ما يحتاج إليه
بطريقة شريفة ، ونستطيع أن نرود أدهاننا بأوع المعزفة اللازمة لتنظيم
جهودنا ، والبطالة هي أس العساد ، إذ أن ، ولد الدهس ، وتضخم الصحة ،
وفدحت سقراط ، بهذه المسألة على ممارسة الرياضة البدنية ، وهو في ذلك
متأثر ، بلا شك ، بما ساد في العصر اليوناني بأكمله من عناية بكمال الجسم
وجماله تحقيقاً للحكمة الماثورة « العقل السليم في الجسم السليم » .

وأخيراً فقد أشاد سقراط بالعدالة ، وجعل منها غاية السلوك الأخلاقي .
وميز بين نوعين من القوانين القوانين المكتوبة وهي التي تنظم علاقات
الناس اليومية وتحقق الوثام في المدينة ، وهذه القوانين قد تختلف بحسب الأزمنة
والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة ، وهي القوانين الأخلاقية ،
وهذه ألزم للإنسان من القوانين الأولى لأن في الواقع أسامها ، وهي في نظر
سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظر ، و الأحوال (١)

وحكيم هو الذي يحصع ، سعه هذه القوانين لأن ، صادرة في نظر سقراط عن
إرادة الآلهة ، كما أن في الحصوص ، رحه صدير وسعادة الناس على أن
الحصوص ، القوانين الإنسانية كذلك ، حب لأنه شرط الحياة الآمنة
في المدينة .

١٠ هذه في حقيقة هي طره ، نلاسه جميعا ، و موعد الأخلاقية .
وسرى عنه نكلا ، عن ، حج دحمى ، أن علماء ، حصر ، في هذه
القواعد على ، سبيه .

وبعد فهذه هي الأفكار الأساسية التي ذاعت عن سقراط ، وهي تتسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم في مذهب كامل واضح المعالم ، وذلك لأن سقراط لم يكتب شيئاً : وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فكرة السعادة والوسائل التي تؤدي إلى تحقيقها . فإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية (وهذه هي المعرفة) فإنه ولا شك عامل على بلوغها (وهذا هو السلوك الأخلاقي) ، وهو حينئذ يسلك سبيل الحكمة . وهذه الكلمة الوحيدة هي كل الأخلاق في نظر سقراط .

أفلاطون

يمثل أفلاطون قمة التحليق في عالم المثل لاكتشاف ما يحقق الوحدة الكاملة للنفس ، والوصول إلى حقيقة « الخير الأسمى Le Souverain Bien » . ومثالية أفلاطون تعتمد عناصرها من التعاليم السقراطية ، بل إنها ، في الحقيقة ، التأمل الفلسفي للظروف والنتائج المستمدة من حكمة سقراط كأعاشها بتجربته الحية . وقد تساءل أفلاطون ما هي الشروط التي مكنت لتلك الحكمة ، وجعلتها خالدة ؟ وإذا استطعنا اكتشاف هذه الشروط ، فكيف يمكن أن نستنبط منها طريق السلوك للإنسان والمجتمع ؟

انحصر العمل الفلسفي الضخم لأفلاطون أساساً في الإجابة على هذه الأسئلة . فكل القيم التي تبحثها هذه الفلسفة ليست في الحقيقة إلا محاولات لتوضيح القيمة السقراطية (١) . ونحن نجد في قمة عالم المثل ، المثال الأعلى وهو « مثال الخير » ، فإذا نكشفت أن أفلاطون يصور القيمة الكبرى للكائن الإنساني مثله في شخص سقراط . ونكرة الكائن هذه أو الاستعجاب هي محور الآراء

(١) Georges Bastide, Les grandes théories morales de la Civilisation Occidentale, p. 26

التي جاءت على لسان أفلاطون في كلامه عن الاخلاق والسياسة والمجتمع .
وتقاربنا عند عرض مذهب أفلاطون الأخلاقي صعوبات أخرى غير تلك
التي وجدناها عند الكلام عن سقراط . فهنا تحيرنا كثرة النصوص واختلافها
أحيانا حول فكرة معينة . كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب
على تمجيد سقراط ، مما جعل من الصعب البت في نسبة الكلام إليه أو إلى
أستاذه سقراط . ثم إن كلام أفلاطون يختلط فيه الجدل بالسخرية .

فمع ذلك فإن دراسة النصوص توضح نقطتين أساسيتين : (١) اختلاف
أفلاطون مع استاذه على بعض النقط الهامة : (٢) عرض المشكلات الأخلاقية
- بالرغم من هذا الاختلاف - بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط .

وأول الآراء التي نقضها أفلاطون قول سقراط : « إن الفضيلة علم » .
فالعالم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق الحجج والبراهين ، فهل نستطيع
أن ننقل الحاسة الأخلاقية من إنسان إلى آخر على هذا النحو ؟

وثاني أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد أفسح للعقائد الدينية في نظرياته
الأخلاقية مكانا أكبر مما خصصه لها سقراط . وذلك لأن جزءا هاما من فلسفته
قد عالج فكرة « خلود الروح » .

وقد عرض أفلاطون لفكرة الخير الاسمي في محاورته « فيليب Philébe »
ولم يتردد في القول كأستاذه : « إن الخير الاسمي للإنسان هو السعادة » :
وهذا الخير الاسمي يتحقق بالمزج بين المعرفة وبين اللذات المشروعة .
فاللذات بدون عام ، والعالم بدون ملذات كلاهما لا يحقق السعادة . (١)

() André Cresson, le Problème moral et les Philosophes
الترجمة العربية بعنوان « المشكلة الأخلاقية والفلاسفة » : للدكتور عبد الحليم
محمود والاستاذ أبو بكر ذكرى (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦) .

ولكن ما هي عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الإلزام بما يستطيع المرء تحصيله من شعبها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات ؟ هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية ، واللذات العكورة فمن اللذات ما ليس لها من هذه الصنعة سوى الاسم ، وهي في الحقيقة همزة وصل بين ألين . فاللذات التي تصحب رغبة جامحة ، لذات خطيرة ، يجب الابتعاد عنها . أما اللذات الصافية فهي تلك التي لا تهدف إلى تسكن ألم أو إشباع شهوة ملحة . مثال ذلك لذة الاستمتاع بالأعمال الفنية ، والإعجاب بالجمال في شتي صورته . ومن هذه اللذات كذلك ، لذة العلم وتنقيف العقل . ومن هنا نرى أن المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان ، بل يكمل كل منهما الآخر .

ويقول أفلاطون إن هذا العالم هو موطن الإنسان ، ولكنه في الحقيقة مقبرة « الجسم » ، « وكهف » الأوهام المظلمة الذي نقيدنا فيه أغلال العواطف الجائعة . أما « عالم المثل » ، فهو عالم الجوهر ومكان كل كمال . « فلانجد هناك إلا كل نظام وكل جمال . » (١)

والإنسان الذي ينبغي تحقيق السعادة والوصول إلى الحكمة يجب أن يصغي إلى توجيه الحكماء الذين يعرفون هذه الآفاق المثالية . وحيث نجد نفسه قادرا على اطراح التوافه والملذات العابرة ، ولا يخشى من بذل الجهد في كسر الأغلال التي تقيد به عالم المادة ، ويجد نفسه مهية للارتفاع إلى عالم المثل ، صاعدة إليه بطريق مزدوج هو طريق « العلم والمحبة » :

(١) ذكر بودلير الشاعر الفرنسي هذه العبارة في قصيدة من قصائده

يصف فيها العالم الآخر بقوله :

“ Là tout n'est qu'ordre et beauté ”.

وفي مؤلف أفلاطون الخالد «الجمهورية» نجد أن الفكرة الأساسية هي تحقيق نظام مثالي للمدينة عن طريق تحقيق «الانسجام» بين عناصرها المختلفة (أي طبقاتها). وهذا الانسجام قد رسمه أفلاطون على نمط الانسجام بين قوى الإنسان الثلاثة الرئيسية. فإذا استطاعت كل قوة من قوى الإنسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل، وإذا استطاع كل فرد في المدينة أن يؤدي وظيفته على خير وجه في المكان الذي خصص له، تحقق التوازن النفسي والخارجي وامت السعادة بين الجميع. وقد شبه أفلاطون النفس الإنسانية بعربة يقودها جوادان ويتحكم فيها حوذي ماهر: جواد أصيل هو «القلب»، وجواد شرير هو «الشهوة». أما الحوذي فهو العقل الذي يمنع القلب من الاندفاع والتهور، ويجبر الشهوة على السير في الطريق المستقيم.

• إن المرء ليستشعر السعادة بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآمر وهو «العقل»، وبين الجزأين الخاضعين وهما «العواطف» و«الشهوة»، مادام قد أسلم له القياد ولم ينزعاه السلطة. وما دام المرء ماكنا زمام نفسه على هذا النحو فإنه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة والسعادة. ويقول أفلاطون إن العدل ينشأ من الترتيب الذي وضعته الطبيعة بين تلك العناصر الثلاثة للنفس الإنسانية؟ وينشأ الظلم من إعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة. فالعدل في النفس ليس إلا هذا «الانسجام» وهذا الاتزان. وليست السعادة إلا أثرا طبيعيا ونتيجة منطقية لها.

وهكذا نرى أننا في انتقالنا من سقراط إلى أفلاطون ننتقل من الحكيم الذي يعيش الحكمة إلى الفيلسوف الذي يتأملها. وهذا الانتقال من «التفكير» الإيجابي النشط إلى «التأمل» الخادف إلى التشريع له مغزاه. إذ أن التأمل مجرد التقييم من تجسدها التردية، ويرفع إلى المجال النظري ضروب الحكمة التي مارسها الحكماء كتجربة حسية.

أرسطو

إن أرسطو هو أول فيلسوف نجد عنده مذهباً أخلاقياً كاملاً : وهو كسابقيه قد اقتنع بأن الإنسان غايته وهدفه السعادة . ولكن كيف يحصل عليها إذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التي تؤدي إليها ؟ إن علم الأخلاق ليس له من غرض ، في الحقيقة ، ألا توضيح هاتين النقطتين .

فإذا كان الخير الأسمى للإنسان هو السعادة فما هي عناصرها الحقيقية ؟ يجب ألا نخطئ بين السعادة وبين الحياة الحيوانية ، وهذا أمر بليهي لم يكن أرسطو في حاجة لبيانها لولم تؤذه رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا إلى القوة والنفوذ ، واستعبدتهم الشهوات ، كما استعبدت « سردنبال » (١) . كما أن السعادة ليست في الثروة ولا في ألقاب الشرف لأن هذه ليست غايات تطلب لذاتها :

إن السعادة الحقيقية تفترض النشاط والحيوية قبل كل شيء . فالإنسان الذي يعيش في حمول ويقضي حياته في تراخ وتكاسل لا يمكن أن يكون سعيداً . ولكن أي أنواع النشاط يجب أن نمارسها ؟

هنا نلمس الفكرة الرئيسية في مذهب أرسطو ، وهي فكرة الوظيفة . أن كل إنسان منا يستطيع أن يؤدي وظيفته بإتقان ويستطيع أن يؤديها بإهمال .

(١) سردنبال شخصية أسطورية ، ويقال إنه آخر سلاله نينوس وشهير اميس ، وهو نموذج الأمير الماجن ، والجبان ، والمخنث . صورته لورد بيرون في مسرحية : كما جعل الرسام « دلاكروا » De la Croix ، من قصة موته موضوعاً لإحدى لوحاته الشهيرة .

وهو إذا أداها بإتقان امتلأت نفسة غبطة وسعادة لأنه استطاع أن يحقق مواهبه في أكل صورها .

ولذا اخترنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني، وجدنا أنها ثلاثة النشاط الغريزي ، والنشاط الحيواني ، والنشاط العقلي .

والنوع الأول غرضه المحافظة على حياة الفرد وحياة النوع ، ولا يفرد به الإنسان بل يشترك معه فيه الحيوان والنبات .

أما النوع الثاني فيتضمن حياة الاحساس والشعور ، وهي حياة لا يتمتع بها النبات ومع ذلك فيست هذه الحياة قصرا على الإنسان بل يشترك معه فيها الحيوان .

أما ما يحقق صفة الإنسان الأساسية ، فهو الحياة العقلية : فالنشاط العقلي هو النشاط الذي لا يمارسه إلا الإنسان .

والحياة العقلية مظهران : فهي في مظهرها الأسمى حياة التأمل ويقصد بها أرسطو المعرفة ، والعلم ، والفلسفة . وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف إلى مثل هذه الأمور الذهنية . ولكن حياة التأمل الخالص ليست في مقلور كل إنسان . ولذا فقد يتعين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثاني للحياة العقلية . ويعني به أرسطو « إخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل » . ويستلزم ذلك تنمية بعض النضائل الأخلاقية وممارستها حتي تصبح جزءا من عادات الإنسان . فليس الكريم هو الذي جاد بما عنده مرة ، ولكن من تعود الجود حتى أصبح من طبيعه .

كما أن سر الحياة الأخلاقية يمكن في تحقيق « الوسط العادل » . ففي

بكل ظرفه من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبه . ونقص يجب تلافيه ،
والفضيلة وسط بين الاثنين . وقد عني أرسطو بتسطير قائمة منصلة للذائل
التي تنجم عن الإفراط ، والذائل التي تنجم عن التقصير .

ومن النوع الأولي : التهور ، والمجون . والكبرياء : والحقتى والتملق .
ومن النوع الثانى الجبن ، وتبلد الإحساس ، والشح ، وحطة النفس ، والانزواء
أما الفضائل التي تتوسط هذين الطرفين فهي : الشجاعة ، والاعتدال ، والكرم ،
والتسامح ، والتودد .

وإن من يعيش وقتاً لمبدأ التوسط في الأمور قد لا يحقق لنفسه نشوة حياة
التأمل والحكمة الخالصة ، ولكنه يضمن لنفسه حياة يتحقق فيها التوازن
السعيد ، تحت سيطرة العقل . وهو مع ذلك لا يحرم من المتعة واللذة : فاللذة
شعور يضاف إلى كل عمل خير فيجمله ، كما تضاف الزهرة إلى الشاب فقريد
من جماله . والانسان الذى لا يجد لذة فيما يقوم به من أفعال لا تنطبق عليه
تماماً فكرة « الانسان الخير » حتي ولو كانت أفعاله تهدف إلى الخير .

وأسمى أنواع السلوك هو السلوك الذى ينمى النفس ويزودها بالحكمة والمعرفة .
ومع ذلك ، فلا يجب ، في نظر أرسطو ، أن نهمل في سبيل ذلك كل ما ينمى
أجسامنا وكل متعه حسية .

والإنسان السعيد حتماً حسب المبدأ الارسططالى . هو الانسان السليم
جسماً ، المتوازن عقلاً ، الذى يعيش في مجتمع يسوده السلام ، ويستطيع أن يزود
نفسه بأنواع المعرفة المختلفة دون أن يهمل شئون حياته المادية . إن هذا
النموذج هو المثال الأعلى اليونانى في أكمل صوره ، كما تصوره لنا الآثار
الفنية والأدبية في العصر الكلاسيكى الزاهر .

الفصل الثالث

فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في بناء حضارة البحر الأبيض المتوسط . وقد كان الدور الذي لعبه الرومان دورا عمليا أكثر منه عقليا ، فاهتموا بالتنظيم والتشريعات التي تكمل استتباب الأمن وتحقيق العدالة في أنحاء إمبراطوريتهم الشاسعة .

لم يهتم الرومان إذن بالفلسفة والجدل حول المسائل الميتافيزيقية ، ولم يحاولوا معرفة كنهه عالم المثل ، بل اهتموا بوضع الأسس والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتحديد حقوق المواطن وواجباته . ولا أدل على عدم ثقتهم بالفلسفة من هذه الحادثة التاريخية : فقد حدث بعد أن سيطر الرومان على أثينا وذلك في سنة ١٥٦ ق م أن فرض على هذه المدينة غرامة مالية كبيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب ، فأرسل الأثينيون وفدا إلى روما ليطالب بتخفيف هذا الحكم ، وكان مكونا من ثلاثة من الفلاسفة هم كارتيا دس ، وكريتولاوس ، ودويجين . وانتهر هؤلاء فرصة وجودهم في روما فنظموا سلسلة من المحاضرات بهروا بها عقول الشباب الذي كان متعطشا لمثل هذا النوع من المعرفة . وحاز كرتيا دس ، على الخصوص ، ببلاغته التي كانت تتفق مع المزاج الروماني نجاحا باهرا . ووصف بلوتارك المؤرخ الروماني هذه الحادثة بقوله : « لقد تناقل الناس خبر يوناني حكيم غزير المعرفة ، سحر العقول وبهرها وأدخل في نفوس الشباب حب العلم ، فتركوا جميع شواغلهم بل وملذاتهم وتعلموا بسحر الفلسفة . ولكن « كاتون » المشرع الروماني

سأه أن تتغلغل تلك الروح الالهية في روما : وخاف على شباب روما لأن
هو كرم جهوده وحامسه لتلك الشئون العقلية أن ينتهى بتفضيل المجلد العلمي
وصناعة الكلام على المجلد الحربى وصناعة السيف : فذهب الى « السناتور »
ولامه على ترك هؤلاء السفراء اليونانيين دون حسم لمسألتهم : وطلب البت
فيما جاءوا من أجله على وجه السرعة حتى يعودوا إلى بلادهم قبل أن يفلسوا
على الرومان عقليتهم العملية .

والواقع أن روما لم تستطع أن تبني عظمتها وتحل في التاريخ مجدها .
وانتصاراتها الحربية إلا بفضل صرامة الخلق ، وقوة العزيمة ، والنظر إلى
الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال ، وإخضاع حياتهم وتصرفاتهم
لنظام دقيق في ظل القانون . وقد كان « كاتون » يمثل هذه العقلية الرومانية
خير تمثيل ، بما فيها من واقعية واتجاه عملي ، ووطنية متفانية ، إذ وصف بأنه
كان قوى الجسم لا يمل العمل ، قد أكسبته المواقع صرامة وشراسة ، وظهرت
على جسمه في أماكن متعددة آثار الجراح التي أصابته في الحرب : وكان
يحفظ ، حتى بعد أن تقلد أعظم المناصب ، ببساطة في المعيشة ويتنقل بين
حقله حيث يزرع ويدير شئونه بنفسه ، وبين السناتور حيث كان يكرب بلاغته
لخدمة العدالة والدفاع عن الأخلاق :

هذه الواقعية الرومانية إذا قورنت بمثالية اليونان ، ظهرت لنا في طابع
سلبي ، وهو أنها لم تكن تسمح بالتفكير وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف
مكنوناتها . فلم يحاول الروماني أبدا . بدافع ذاتي أن يرجع إلى نفسه فيحللها
كما يفعل الإنسان الذي يقتنع بأن العالم المادى عالم أوهام : ولم ينظر برباله
أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء . بل كل ما رآه أن الانسان يعيش
ويجب أن يعيش في هذا العالم ، فيجب أن ينظر ويهتم بما حوله في الخارج .

ما العالم العقلي أو عالم المثل الذي تخيله أفلاطون ، فهو بالنسبة للرومان الذي عاش في إبان مجد الامبراطورية خيال بسحر العقول ولكنه لا يؤدي إلى شيء :

وقد اصطبغت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتيني الواقعي حين تأقلمت في روما ، فنرى « بوزيلونيوس Posidonius » مثلاً بهم زيارة الاقاليم المفتوحة للملاحظة عادتها وطبائعها غير المألوفة ، ويعجب باتساع نطاق المد والجزر على ساحل الاطلنطي وبالقردة التي تنفخ بين الصخور في جبل طارق . وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك في النفوس ، بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور ، وحينما مس هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية ، لم يستطع الروماني — إلا في حالات نادرة — أن يجد في نفسه مبعثاً يستمد منه القوة التي تسنده في محنته . وإذا كان « ماركوس أورليوس » قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك بتأملاته الفلسفية ، فإنه يعد من الحالات النادرة ، كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة إلى اختصار النفس إلا حين اطرح المثل الرومانية القائمة على تمجيد القوة .

لقد اقتنع الرومان إذن أن العالم يجب أن يعرف لا لمجرد المعرفة ، بل يجب أن يعرف ليستخدم . وحين شرح « لوكريس » في إحدى قصائده النظرية الكونية لأبيقور عده مواطنوه مجنوناً بالرغم من أنه قصد بها إزالة الخوف الذي ينص حياة الناس من فكرة الموت .

الواجب الوطني هدف السلوك الاخلاقي :

هذه الواقعية ، وهذه النظرية العملية يلتقيان عند هدف أساسي واحد . هو : الواجب الوطني . فنشاط الانسان الايجابي وتنظيم الجهود الجمعية يجب أن يؤديا إلى العظمة وسيادة الوطن . ويصبح الوطن أو المدينة في هذه

الحالة محورا لجميع القيم ، أو مبدأ رعاية كل نشاط : وفي حياة كل إنسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها . فالإنسان يتزوج إذا كان ذلك يخدم الدولة ، وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة ، كما أنه يعيش للدولة ويطمح في أن يموت من أجلها . وخدمة الدولة هي ما يضعه الإنسان نصب عينيه حين يزرع الحقل أو يفكر أو يتكلم .

على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تعني في نظر الروماني الهيئة الحاكمة بل تعني المواطن جميعا ، ولذلك فقد كان الروماني يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية في « الفوروم Forum » للدفاع عن حقوق المواطنين ومهاجمة كل من يعمل ، بل كل من تصدر منه أية نزعة للاضرار بالمصالح العام : حتي لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الروماني قد جند كل منهم نفسه للسهر على رعاية الجميع وتحقيق مجد الوطن (١) :

« النشاط الواقعي كمبدأ ، والمدينة كهدف لهذا النشاط ، والنظام والقانون تحت سيطرة العقل كوسيلة » . ذلك هو المثال الأعلى الاخلاقي كما صورته العقلية الرومانية في عصور ازدهارها :

وإذا كانت فكرة « النظام » تحتل مركز الصدارة في الصورة الخلقية عند الرومان ، فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة اذ قد نميل إلى الاعتقاد بأن هذه الفكرة تقرب مما عرفته العقلية اليونانية عن فكرة « الانسجام » ، على حين أنها تبتعد عنها كل البعد .

فالانسجام اليوناني يحمل في ذاته قيمته الخاصة ، ولا يحتاج لنشاط خارجي

1 — A. Grenir, Le Génie romain dans la religion, la pensée et l' Art.

لاظهار تلك القيمة . والحكيم يبحث عن هذا الانسجام الروحي لإرضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة في الوصول الى الحقيقة العليا التي تفرض قوانينها على الكون . أما النظام الروماني فإنه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون ، والكمال والخلود . ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح في محيط الحياة . فهو يتمثل في حكمة القائد المنتصر ، أو في التدبير وموازنة اقتصاديات الدولة لتحقيق الرخاء في كل أسرة ، أو في إعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبوبك الأطراف لخدمة الصالح العام ، أو في حكمة المشرع الذي يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة في جميع صورها وتفصيلها . وبجمل القول إن فكرة الانسجام اليوناني ذات جوهر جمالي ، تبحث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة ، على حين إن فكرة النظام الروماني تهدف الى غايات عمياء مباشرة . أو اذا شئت قل إن الانسجام « تأمل » على حين أن النظام « وسيلة » لحسن استخدام الطاقة البشرية :

ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة في روما الى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة ، وإلى تحليل النفسانيات كما تبرز في محيط الواقع ، لا إلى إعطاء صورة مثالية لما يجب أن يكون عليه الإنسان كما فعل اليونان .

تحقيق النظام عن طريق احترام القانون :

ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذي فهمه الرومان أي النظام الخارجي . انعملي لا تكون إلا باحترام القانون . وفي ذلك ما يفسر لنا ازدهار التشريع وقوته ، بل أن أهم ما ندين به إلى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع يعد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة .

ولم يفكر الرومان مطلقاً في إرساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية ، أو في تبريرها بالرجوع إلى مثال فلسفي عام . ولم يتساءل مشرعوهم قط إذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث في مشروعية القانون لا يكون في الغالب إلا في عصور الأزمات والاضطرابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلاً عندما أخذت عظمة روما في التدهور : أما في عصر القوة والازدهار فقد كان يكفي أن يؤدي القانون مهمة التي شرع من أجلها ، بغض النظر عن أساسه الفلسفي أو الخلقي : وليس في ذلك ما نعيه على التشريع الروماني ، إذ الواقع أنه في عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق والقانون إلا شيئاً واحداً . فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكي يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون شيئاً مصلحاً على رؤوس الأفراد لكي يقوموا بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما في الأمر أن يظل القانون قوة تراقب عن بعد ، وتعيد الحق إلى نصابه إن اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية :

وهنا نعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان . فقد كانت اليونان دائماً مسرحاً للالتزامات السياسية ، ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون : وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة ، كسقراط ، لم يجدوا في القوانين القائمة من يحقق العدالة . ففشل القانون وعدم قدرته على إقامة ميزان العدل الذي دفع الإنسان إلى الرجوع إلى نفسه ليطلب إليها أن تمدّه بتلك القيم الأخلاقية التي تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل . وعلى هذا النحو أقام أفلاطون فكرة العدالة أولاً على أساس فلسفي ، وذلك بالرجوع إلى تحايل النفس الإنسانية ، ثم عمم هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت نظريته المشالية عن تنظيم المدينة

أما الرومان فقد تمتعوا فترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ، ولذلك فلم يكونوا بحاجة إلى تلك الأسس الفلسفية لتبرير سلوكهم . ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم ، وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندس يراقبه وينصح بترميمه من آن لآخر . أما حين يتداعى البناء ويؤول للسقوط فحينئذ يتعين علينا أن نفكر فى إصلاحه ، وإذا تعدر الإصلاح وجب الهدم وإقامة بناء جديد .

سلك الرومان إذن فى نشرعاتهم كما سلكوا فى فهمهم لفكرة النظام مملك « الواقعية » . والقوانين الرومانية كانت تعطى الاطار العام للعلاقات التي تنظمها وتتحرك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها وتقاليدها : وفى ذلك ما يفسر لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيمتها بالرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية . فإذا قيل لنا مثلاً أن « العدالة » تتلخص فى إعطاء كل إنسان ما يستحقه ، وأن حق الملكية هو « حق المرء فى استعمال أو إساءة استعمال (١) ما يملكه ، والتصرف فى ملكه فى حدود ما يسمح به القانون » ، إذا قال لنا القانون الرومانى ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه عام ، ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية . وإذا حاولنا بالرجوع إلى مثل هذه التعاريف ، أن نحل مشاكل فلسفية أو خلقية ، اتضح لنا أنها ليست إلا صيغاً عامة ، فما هو نصاب الحق الذى يحق العدالة ؟ وما هى أوجه الاستعمال للملكية التى تكون مطابقة لروح القانون ؟ إن الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالإجابة على هذه الاسئلة وتركت تقريراً وتحديد الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن أو الآلهة نفسها للعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يقرر مبدأ عاماً .

وهكذا نرى أن الزمان قد استطاعوا بتحليلهم لدوافع النفس الإنسانية في مختلف وجوه نشاطها أن يقيموا صرحا قويا من القوانين الأساسية التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية ، وبالمدينة أو الدولة من ناحية أخرى، واستطاعوا كذلك في تطبيقهم لهذه القوانين بروح الواقعية وبمقدبرهم للظروف والبراعث المختلفة، أن ينشئوا حول هذه القوانين العامة شبكة محكمة من الشروح التي تدل على المرونة في التطبيق بالإضافة إلى الإلمام بكل التطورات التي تطرأ على البراعث الإنسانية .

القَصْدُ الرَّابِعُ

الإلزام الخلقى في الإسلام

لذا استعرضنا كتب الأخلاق التي كتبها كتاب الغرب وجدنا فيها ثغرة كبيرة . فهؤلاء الكتاب في تأريخهم للمذاهب الأخلاقية : قد عرضوا هذه المذاهب في العصور اليونانية القديمة ، ثم في الديانتين اليهودية والمسيحية ، وتغفروا منها فجأة إلى المذاهب الأخلاقية في العصور الحديثة في أوروبا أي منذ عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر ، بدون أن يعرجوا في قليل أو كثير على ما يحصل بالقانون الأخلاقي في الإسلام .

ومع ذلك فإن ما جاء به القرآن في مجال الأخلاق ذو قيمة عظيمة ، لا بالنسبة للحياة العملية للمسلمين أنفسهم فحسب ، بل بالنسبة لأبناء البشر جميعاً . ومعرفة القانون الأخلاقي كما جاء به القرآن يكمل النقص في تاريخ المذاهب الأخلاقية : ويبتح آفاقاً جسيمة في دراسة المشكلة الأخلاقية ذاتها : وفي حل كثير من المسائل والصعوبات التي تثيرها .

وإذا كان بعض الكتاب قد تعرض في كتاباته عن النظم الإسلامية بوجه عام لمجرد بعض القواعد الأخلاقية التي تستخلص من القرآن ومن التشريع الإسلامي ، فقد كان يعالج هذه المسائل في عجلة دون أن يكون فيما يسرده ما يشفي غلة الباحث الذي يريد أن يتعمق الدراسة العلمية . ولم يتعرض أحد — فيما نعلم — لبحث الجوانب النظرية من المسألة : ولم يحاول استخلاص المبادئ العامة التي تستمد من القرآن . وكل ما فعله هؤلاء

الكتاب أو المشترون هو جمع بعض الآيات القرآنية التي تحتوى على قواعد للسلوك الأخلاقي وترجمتها .

أما المفكرون من المسلمين فقد جروا في كتابتهم عن الأخلاق : إما على سرد بعض النتائج العملية التي تهدف إلى تقويم أخلاق الشباب : وإما على وصف طبيعة النفس الإنسانية وقواها والخلوص من ذلك إلى تعريف الفضيلة وتقسيم الفضائل إلى أنواعها اذامة كل بحسب وجهة نظره . ومن أشهر المؤلفين التي تميز على هذا النهج كتاب ابن مسكويه « تهذيب الأخلاق » . وقد يجمع الكاتب أحيانا بين الأغراض العمالية والتحليل النظرى كما نشاهد كثيرا في كتب الغزالي ، وخاصة في كتابه الجامع « إحياء علوم الدين » . كما حاول الغزالي في مؤلف آخر هو « جواهر القرآن » أن يحلل مادة القرآن ، ويصنف فيها قسمين كبيرين في مجال الأخلاق : أحدهما يتصل بالمعرفة (أى بالناحية النظرية) ، والآخر يتصل بالسلوك (أى بالناحية العملية) . ونخص بالقسم الأول ٧٦٣ آية من آيات القرآن ، وبالقسم الثاني ٧٤١ آية فيكون المجموع ١٥٠٤ آية وهي تمثل ما يقرب من ربع عدد آيات القرآن . أما الآيات الباقية فهي لا تتصل في نظره ، إلا بمسائل فرعية أو مكملة .

هذا الجهد الذى لا ينكر والذى يقوم على الرغبة في التصنيف المنهجى قد وضع أساسا صالحا للدراسة العلمية . ولكنه لسوء الحظ ، لم يجد فيما مضى من يتابعه ليقيم صرح البناء كاملا ، ويبرز الفلسفة الأخلاقية القرآنية في صورة مذهب كامل .

لم يحاول أحد إذن لا من فلاسفة الغرب ولا من فلاسفة الشرق أن يستخلصوا قانون الأخلاق كاملا من القرآن . وإذا قلنا القانون الأخلاقى فإن

هذا الاصطلاح يعني عند فلاسفة الأخلاق الأسس والمبادئ النظرية العامة التي تكون بمثابة إطار تتحقق في داخله وحدة التفاصيل وانسجامها .

وأخيرا تصلى لهذا العمل الكبير ، ما يقرب من خمسة عشر عاما ، عالم جليل مع علماء الأزهر ، في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراه من السربون وعنوانها : « أخلاق القرآن » (١) .

وإذا كنا في هذا الفصل نهم بتحليل فكرة الإلزام الخلقى كما جاءت في القرآن ، فذلك لأن فكرة الإلزام لا يخلو منها أى مذهب خلقى جدير بهذا الاسم : فالإلزام هو العنصر الأساسى أو المحور الذى تدور حوله المشكلة الأخلاقية؛ وزوال فكرة الإلزام يقتضى على جوهر الحكمة العقلية والعملية التى تهدف الأخلاق إلى تحقيقها. فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسؤولية وإذا انعدمت المسؤولية ضاع كل أمل فى وضع الحق فى نصابه ، وإقامة أسس العدالة. وحينئذ نعم الفوضى ، ويسود الاضطراب ، لاقى عالم الواقع فحسب ، بل من الناحية القانونية ومن وجهة نظر المبدأ الأخلاقى ذاته . وإذا كانت الأخلاق تؤول فى النهاية إلى مجموعة من القواعد ، فكيف يتسنى للقاعدة أن تكون قاعدة بدون أن تازم الأفراد باتباعها ؟

على أنه إذا كانت هذه هى أهمية الإلزام فى كل قانون أخلاقى ، وفى كل مذهب من المذاهب الأخلاقية ، فما اختلفت صيغته وتفاصيله ، فإننا مع ذلك

(١) هذا العالم هو المغفور له الدكتور محمد عبد الله دراز وعنوان رسالته

La Morale Du Coran , Presse Universitaires de France , 1948

وقد اعتمدنا على هذه الرسالة فى كتابة هذا الفصل .

لم نعدم من الفلاسفة من ادعى إمكان قيام ، أخلاق بدون إلزام ولا جزاء ،
ونشير من بين هؤلاء على المختصر إلى الفيلسوف الفرنسي ، جويو Guyau ،
الذي ألف كتاباً بهذا العنوان (١) . وقد حاول هذا الفيلسوف وأمثاله أن
يستعصوا عن الإلزام بفكرة التقدير الفني ، بحيث يصبح الضمير في نظرهم ،
أداة للإعجاب بكل ما هو جميل ، وهم يقولون : إننا إذا استطعنا تربية الفنون
الفني في النفوس فلا شك أن إعجابنا بالجمال سيضمحل إعجابنا بالأفعال الطيبة
والحاصل أخميدة ونحن مع اعترافنا بأن هذا الرأي قد يستثيل كثيراً من
النفوس ، إلا أننا نرى ، مع ذلك أن هناك فروقا لا نستطيع إغفالها بين ما يتصل
بمخيط الأخلاق وما يتصل بمخيط الفن .

حقاً أن ما هو خير جميل ، ولكن هل العكس صحيح ؟ ، وهل كل ما هو
جميل خير ؟ أن الشيطان قد يزين لنا أشياء تبهر أبصارنا وحواسنا ، بجماها ،
ولكنها لا تظوى إلا على الشر ، ولا تترك في النفوس إلا حمرة وألماً .

ويمكننا أن نقول كذلك إن الشعور الفني لا يتعارض هو والعواطف ، بل
إنه يعبر عنها على حين أن الشعور الأخلاقي قد يتعارض هو والعواطف
ويوجهها أحياناً وجهة ربما لا تميل إليها ولا ترتضيها بطبيعتها .

وأخيراً فإن الخطأ والإهمال بالنسبة للعمل الفني قد يصد من الحسن ، ولكن
لا يتحتم لذلك أن يثير الضمائر ، ولا ينحرف المرء عن الأخلاق لمجرد أنه
أخطأ أو أهمل في أداء عمل فني .

كل هذه الملاحظات تشعرتنا بأن مجال الشعور الأخلاقي غير مجال الشعور

الإنجالي : فالخير الأخلاقي يتصف بتلك الساطعة الملزمة التي يتقيد بها الجميع ،
وبتلك الضرورة التي يشعر بها المرء . من وجوب تنفيذ أوامر محددة ، بنض
النظر عما تكون عليه حالة عواطفه . وسوف نرى بعد قليل كيف أبرز لنا
القرآن هذه الضرورة ، وكيف حدد لنا واجباتنا الخاصة والعامة .

والآن بعد أن وضعنا مبدأ الإلزام ، وبيننا كيف يرتبط بشروط كل حياة
أخلاقية ، نبحث في مصادر هذا الإلزام على ضوء بعض المذاهب الفلسفية ،
ثم ننظر في موقف القرآن من هذه التفسيرات .

يرجع علماء الاجتماع الإلزام الخلقى إلى سلطة المجتمع . فقواعد الأخلاق
تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ، ولكل شعب قواعد خلقية
تسود فيه في حقبة من الزمن ، وباسم هذه القواعد يظهر الرأى العام مسطه
أو رضاه . والأفراد داخل نطاق المجتمع يحبرون على التزام هذه القواعد
ولو لم ترق لهم . أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر
إلى أهوائهم الشخصية ؛ فمجموعة التصورات الجمعية (وهى التي تنبت من
تبلور العادات والتقاليد والمعتمدات الخ ...) هي التي تحدد ضمير المجتمع
وهذا الضمير الجمعى هو الذى يردد صده أو ينعكس فى ضمير الفرد (١) .

وقد انتقد الفلاسفة هذا المذهب بقولهم إن المثالية الأخلاقية تصحح حيثند
فى أن يجرّد الإنسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ؛ ومن كل ميل أو رغبة

(١) سوف نشرح آراء المدرسة الاجتماعية وعلى الأخص آراء زعيمها
« إميل دوركايم » بالتفصيل ، فى القسم الثانى من هذا الكتاب وهو الذى
خصصناه لدراسة المنهج الاجتماعى فى دراسة الظواهر الأخلاقية .

نحو التمرد على المجتمع ونظمه : وعلى هذا الأساس كيف نفسر ظهور المصلحين والزعماء والتدريسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع ؟ :

فطلع « برجسون » إلى هذا النقص في المذهب الاجتماعي ، فبين في كتابه « مصدر الأخلاق والدين » (١) أن الإلزام الخلقى لا ينبعث عن مصدر واحد واحد بل عن مصدرين : أحدهما سلطة المجتمع : وهو يتفق في هذا مع علماء الاجتماع ، والآخر قوة الإلهام التى تدفع بعض النفوس إلى إعلاء القيم الإنسانية ومحاولة الاتصال بالقوة الخالقة العليا مصدر الخير جميعه .

ولم يخل هذا المذهب ، هو الآخر ، من النقد : فميل إن فكرة الإلزام إذا أصبحت غريزية ، تحت تأثير الحياة الاجتماعية ، فقد انتشت عنها صفة الخلقية وأصبح حكمها حكم الغرائز الأخرى التى تواجه الإنسان في مختلف شئون حياته وتعينه على حفظ كيانه . أما في الحال الأخرى ، أى حال الإلزام الذى ينبعث عن قوة الإلهام والتطلع إلى المثالية ، فإن الشعور يتعدى نطاق الأخلاق : فالتدريس الذى تصبح حياته كلها مثلاً أعلى ، يسير بحسب هدى الإلهام دون أن يردد ، ويحقق قول « بسكال » حين يقول : « إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق » .

إن مجال الأخلاق ، في الحقيقة ، هو مجال أعمال الفكر والتدبر في الأمور قبل اختيار السلوك . فإذا انعدمت هذه الشروط بحيث هبط المرء إلى محيط

Bergson: Les deux sources de la morale et de la Religion (١)

وقد فصلنا في مكان آخر مذهب برجسون في الأخلاق :

انغريزة أو ارتفع إلى ذرى القدسية فتند خرج ملوكه عن نطاق الأخلاق
بوضعها الإنساني :

وهكذا نرى أن برجسن قد أغفل في الإلزام الخلقى عنصرها هاما هو العنصر
للعقلى : وهذا العنصر يقوم على ثلاثة أمور : التدبر الحكيم ، وحرية الاختيار
ومشروعية الفعل . هذه هي العوامل الهامة اللازمة لكل حياة أخلاقية : فجوهر
الأخلاق هو النشاط العاقل المنبعث من باطن الذات .

ولننظر الآن - بعد نقد كل من الموقف الاجتماعى والموقف الفلسفى ممثلا
في مذهب برجسون - كيف يفسر القرآن مصدر الألزام الخلقى :

إن النفس الانسانية ، كما تدل على ذلك بعض آيات القرآن ، فقد عرفت
في تكوينها الأول معنى الخير والشر : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها
وتقواها » . كما ألهم الانسان الحدس الخلقى ، فعرف طريقى الفضيحة
والرذيلة : « وهديناه النجدين » . ولا مرأى في أن الطبيعة الانسانية قد تندفع
نحو الشر : « إن النفس لأمارة بالسوء » ، ولكن الإنسان قادر على أن يكبح
جراح شهواته . وإذا لم يكن فى مقدور كل إنسان أن يغالب نفسه فيغلبها فإن
هناك من يتيسر لهم ذلك بفضل العون الإلهى . وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه .

هناك إذن قوة كامنة فى نفس الانسان : لا تهيب له النصيح ولا تضيء له
السييل فحسب بل إنها تحدده ما يجب عمله ، وما يجب تحاشيه . هذه
السلطة الكامنة التي تسيطر على قدراتنا وعلى غرائزنا السفلى ، هي أسمى جزء
من نفوسنا ، هي العقل : فخارج ما يأمر به العقل لا تكون هناك قاعدة أو

سلوكه ما يبرره . وسنطة العقل هي السانطة الشرعية الوحيدة . (١)

وقد أشعرنا الله بفضل العقل هذا وبما يسبغه على الإنسان من المكرامة الإنسانية حين قال في كتابه العزيز : « ولقد كرمتنا بني آدم ، وفضلناهم على كثير من خلقتنا تفضيلاً » . ويخيل إلينا أن القرآن لم يصور لنا النفس الإنسانية ، بالرغم من اندفاعها أحياناً نحو الشر ، على أنها شريرة في أصلها ، بل على العكس نرى في قوله تعالى : « امتد خلقتنا الإنسان في أحسن تقويم » ما يدل على الأصل الطيب : ولا يفسد الإنسان إلا عدم استخدامه للقوى والمواهب التي أودعها الله قلبه : « خم قلوب لا يفقهون بها ، ولم أعين لا يبصرون بها ، ولم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل » . فالأمر إذن يتوقف على مدى استخدامنا للقوى العليا التي أودعها الله إيانا ؛ وتنمية هذه القوى وتركيتها يرفع النفوس ؛ وإهمالها يخفضها إلى الخسيف : « قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » .

ولم يقتصر القرآن في دعوته على إشعارنا بضرورة إيقاظ قوانا العقلية ، بل انه عني كذلك بإيقاظ مشاعرنا النبيلة بشرط أن تعمل هذه المشاعر تحت رقابة العقل ، وهو يدعونا لأن نزن الأمور بميزانها الصحيح قبل أن نحكم على قيمتها . ومن المشاعر النبيلة التي تثيرها فينا أخلاق القرآن مشاعر الأخوة واحترام الكرامة الإنسانية .

— ومصادر التشريع الإسلامي بما في ذلك التشريع الأخلاقي أربعة : القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

(١) نلاحظ هنا بعض الاختلاف مع متناية المسيحية التي تغلب أحياناً سنطة العاطفة ممثلة في التسامح على سنطة العقل .

أما القرآن فهو كلام الله عز وجل . وهو يعبر عن الإرادة الإلهية ، فهو إذن المصدر الأساسي للتعاليم والأحكام الدينية والأخلاقية . وتؤكد لنا آيات القرآن هذه الحقيقة « إن الحكم إلا لله » وحكم الله لا سبيل إلى التشكيك فيه ، ولا معقب لحكمه . ويبين لنا القرآن كيف أن النبي نفسه لا يخضع للقانون الإلهي فعسب ، بل إنه أول من يخضع له :

« قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له . وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين » .

فإذا كان الأمر كذلك فماذا يعنى إذن القول بأن هناك مصادر أخرى للإلزام إلى جانب القرآن ؟ وهل تشارك الحكمة الآتية أنواع أخرى من الحكمة لها القوة الآمرة نفسها ؟ لننظر في حقيقة السلطة التي تتمتع بها المصادر الأخرى .

لقد أجمع رجال الفقه على أن القواعد العملية التي اتبعتها الرسول ، أى السنة ، هي المصدر الخام الثانى للتشريع الإسلامى بعد كلام الله . والقرآن نفسه يبحث المؤمنين على الأخذ بما يعمل به الرسول ، « من يطع الرسول فقد أطاع الله » — « وما أتاكم الرسول فخذوه : وما نهاكم عنه فانتهوا » :

ولكن إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب وجدنا أن الإلزام الذى يأتى عن الرسول ، لا يكون إلزاماً حقيقياً ونهائياً إلا إذا كان مصدره الوحي . أما الأفعال الأخرى التي تنتهي عنها صفة الوحي الإلهي . فإن سلطتها ليست بمنزلة إلزاماً كلياً . وهذا التمييز واضح في القرآن : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » . على أن الرسول نفسه قد أوضح

ذلك بصفة قاطعة حين قال : « إذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر ، ولكن إذا نهيتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإنى لن أكذب على الله » وقد أعلنه كذلك أن رأيه قد يخطئ ، في تقدير أشياء الحياة المادية حيث يقول عليه السلام : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » وقد كان يحدث حين يؤم الرسول المسلمين إن ينمي شيئا أو يضيف شيئا ، فيسأله الناس في ذلك فيجيبهم : « إنما أنا بشر أنمي كما تنسون . فإذا نسيت فذكروني » .

فالرسول يبلغ الرسالة ويوضحها للناس ، وأولعهم وأحكامه إذا لم ينزل الوحي بما يتنقضها أو بما يعدلها تصبح في حكم الأحكام الإلهية ، كما أن تصرفاته والقواعد العملية التي يرسمها ، يضعها المسلمون أمامهم مثالا يحتذون حذوه ، ما دام لم يعترض عليها : وخلاصة القول إن أحاديث الرسول الصحيحة الموثوق بصحة نسبها إليه تعد ملزمة كالإزام القرآن لأنها ليست إلا تعبيراً عن الإرادة الإلهية .

نتنقل الآن إلى المصدر الثالث للإلزام في التشريع الإسلامى وهو الإجماع : إن السلطة التي تتبث عن الإجماع يمكن الاستدلال عليها من بعض آيات القرآن : « كنتم خير أمة أخرجت للناس : تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » : وسواء أكانت هذه الآية موجهة إلى الأمة المحمدية عامة أم إلى الجيل الأول منها . وهو ما يبدو أكثر احتمالاً : أى إلى الجيل الذى عاصر نزول الوحي ، فهي تبين على كل حال أن هناك جماعة من الناس يعترف القرآن لها بحصافة الرأى ولاسيما في مسائل الأخلاق : فلا يمكن أن يتقلب ميزان الأمور بين يديها : فتبيح الشر وتمنع الخير . وفي القرآن آية أخرى تحض على الخضوع لسلطة أولى الأمر ، واسكن بشرط أن ترجع إلى المصدرين الأولين ، أى إلى القرآن والسنة ، في حال الاختلاف على أمر من

الامور : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » :

ويجب ألا تفهم من كلمة « الإجماع » ، أن الإجماع بتحقيقه بالتصويت أو بالاستفتاء العام بين المسلمين جميعا ، بحيث تشترك جميع العقول سواء من تفقه منها في أمور الدين أو من لم يتفقه في تقرير أمر من الأمور : كما أن الإجماع لا يعنى اجتماع نخبة من الناس في شكل هيئة أو مجمع ديني في مكان معين لمبحث أمور تتعلق بالفقه أو بالاقتصاد أو بالسياسة . إن الإجماع لا يشبه في موضوعه ولا في شكله مثل هذه التنظيمات الغربية .

أما من حيث الموضوع فوظيفة الاجماع هي اتخاذ قرار في مسألة جديدة تتعلق بالسلوك الأخلاقي أو بالتشريع أو بالعبادة . والمسائل التي يبحثها الإجماع مسائل فرعية لا تتصل بالعقيدة ذاتها ، فالمسلم لا يستعين بسلطة الآخرين لكي يبرر عقيدته . وما دام لإجماع الرأى يتحقق في أمر من الأمور فذلك هو المطلوب ، ولا يهم بعد ذلك الشكل الخارجي للهيئة التي اتخذت ذلك القرار الاجماعي . فسواء أكانت هذه الهيئة مكونة من أعضاء رسميين نصبتهم الدولة أم من أعضاء اختارهم الشعب للإفتاء في أمر من الأمور ، وسواء اجتمع هؤلاء الأعضاء في صعيد واحد ، أم اتخذوا قرارهم الإجماعي منفردين ، فإن هذا جميعه لا يؤثر في قيمة النتيجة التي وصلوا إليها ، ما داموا قد وصلوا إليها بالطرق الصحيحة . وجوهر الامر أن يكون كل عضو شاعرا باستقلاله التام في التفكير ، وبمسئوليته الأخلاقية ، وأن يعبر عن رأيه بحرية بعد أن يقلب المسألة التي يبحثها على جميع وجوهها . ويجب أن نلاحظ أن من يرجع إليهم في

الرأى إنما هم العلماء المنتهزين في المسائل التي يستشارون فيها . كما يجب أن يكون تحت أيديهم الوثائق الضرورية والشواهد التي يعملون عليها في تقرير رأيهم ؛ ويجب أن يكونوا من المتصلين في تاريخ الفقه الإسلامى عارفين بظروف تكوينه وتخلقات تطوره .

فالإجماع في التشريع الإسلامى . ليس كما يدعى بعض علماء الغرب بمجموعة من الآراء التعسفية تنقي جزافا . بل إنه يعبر عن الوحدة التي تأتي عن طريق الاقتناع . وهذا الاقتناع تفرضه الحقيقة على جميع العقول المستنيرة . وإذا كان العلماء يصلون في مسألة ما إلى الإجماع فمما ذلك في الحقيقة ؛ إلا لأنهم يرجعون إلى النصوص القرآنية وإلى الأحاديث النبوية محاولين أن يستخلصوا منها الرأى الأمثل . واتفقهم على رأى معين بعد التمهيص معناه أن هذا الرأى هو الصواب . أو هو أقرب الآراء إلى الصواب وعلى هذا الأساس يلتزمه المسلمون جميعا .

ننتقل الآن إلى الكلام عن النيباس : فبينما ترى المدرسة « الظاهرية » في الفقه أن من الواجب الاقتصار على المصادر الثلاثة التي تكلمنا عنها ، وهي (الكتاب والسنة والإجماع) ، فإن المدارس الأخرى ترى أن هناك مصدرا رابعا أساسه القياس على الأمثلة التي وضعها الصحابة وعلى الآراء التي تصرف بمقتضاها من جاء بعدهم من قادة المسلمين والقياس بحسب تعريفه بفرض وجود « حال نموذجية » يقاس عليها فيما يعرض من حالات جديدة . فإذا كانت الحال النموذجية قد اشتق الحكم فيها رأسا من القرآن أو السنة أو الإجماع ، فلا خوف إذن من القياس عليها . ولكن قد تعرض بعض الحالات التي لا يكون فيها حكم القرآن أو السنة صريحا ، فيترك الأمر للاجتهاد الشخصى .

وأنعرب مثلا لبعض الخلات : هل يسمح لنا في حالة الحرب أن نضوب أسلحتنا نحو العدو وهو يتقدم محتما بأسرانا الذين يضعهم في المقدمة ؟ إننا إذا أطلقنا الرصاص قد نقتل أرواحا بريئة : وقد يكون ذلك مخالفا للآية التي تقول : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتلها إلا باحق . ولكن الإمام » مالك « أفتي في ذلك بالحل الذي يضمن أخف الضررين : أفتي بمواصلة القتال . لأن التوقف عنه قد يؤدي بمصلحة الجماعة الإسلامية بأسرها ، وإذا انتصر العدو فإنه سيقتل أكبر عدد من المسلمين ، ولن يكون الأسرى الذين أردنا حمايتهم أحسن حالا من غيرهم . فاستنباط حل جديد : ولو كان في ذلك بعض المخالفة لحرية القانون : يباح في نظر بعض الفقهاء إذا كان الغرض منه تحقيق المصلحة العامة .

ننتقل الآن إلى مسألة أخرى وهي المناصاة بوحدة الإلزام الختفي أو تعدده ، وسنرى فيها أيضا رأى الفلسفة ورأى القرآن .

إذا كان القانون الأخلاقي عاما نعين أن تكون قواعد السلوك التي يفرضها علينا ثابتة لا تتغير ، أما إذا كان نسبيا فإن هذه القواعد تصبح مما يحتمل التغير والتبديل تبعا لتغير ظروف الحياة .

هذه : في الواقع ، مشكلة من أهم مشكلات علم الاخلاق لما فلما أن نحفظ بوحدة القانون الأخلاقي ، ولما أن نحترم تنوع الطبيعة واختلاف ظروف الحياة . إما أن نحفظ القاعدة بصراحتها أو تنبئ تبعا لتكوين شؤون الحياة وتعقدتها . إما أن نصعد الى المثال الخالص الأبدي أو نهبط الى مجال الواقع المتغير . ونحن كلما اقتربنا من أحد هذين القطبين زاد بعدنا عن الآخر :

وهناك مشكلة أخرى تتصل بهذه المشكلة الأولى ، وهي مشكلة السلطة والحرية .

فالإلزام يوحى بوجود علاقة تضع إرادتين وجها لوجه ، لإرادة المشرع الذى يأمر وهو حريص على سلطته : وإرادة المشرع له الذى يتصرف وهو حريص على حريته . وسلطة المشرع يزداد احترامها وتقديرها فى النفوس كلما كانت القواعد التى تقررها هذه السلطة ثابتة الأسس وطيدة البنيان لا ترزعها تقلبات الظروف الفردية . ومعنى ذلك أن الإلزام المطلق يقابله بالضرورة خضوع تام وانتفاء للحرية . وحينئذ نتساءل : وما فائدة الضمير الأخلاقى ، إذا كان وجوده أو عدمه لا يغير شيئا مما فرض علينا .

ونحن إذا نظرنا : من ناحية أخرى ، بعين الاعتبار إلى قيمة هذا الضمير ومنحناه حرية الاختيار والتصرف المطلقة فستكون النتيجة عكسية : ويصبح الإلزام مجرد نصيحة يمكن أن نقبلها أو نرفضها بحسب تقديرنا الشخصية : ما الذى يعين علينا بإزاء هذه المشكلات المتعارضة ؟ هل يجب أن نختار بين أحد الاتجاهين المتضادين ؟ أو نحاول الالتقاء بهما فى منتصف الطريق ؟ وإذا تعين الاختيار فأى الاتجاهين نختار ؟ وإذا تعين التوفيق فعلى أى أساس يكون التوفيق ؟

هذه هى بعض مشكلات الأخلاق العويصة ، فانتظر الآن فى الحلول التى اقترحت نلتفت إليها ، وسنرى أن المذاهب المختلفة قد تزع كل منها إلى أحد الاتجاهات ، على حين أن القرآن قد استطاع بمذهبه الأخلاقى أن يوفق توفيقاً محكما بين هذه الدوافع المختلفة . وقد اخترنا من بين المذاهب الفلسفية مذهبين : أحدهما يمثل الاتجاه نحو السلطة الصارمة لفكرة الواجب وهو مذهب « كانط » ، والآخر يمثل الاتجاه نحو إعسالا ، التقيمة الذاتية للنفس واحترام الابتكار الشخصى وهو مذهب « رو Rauh » :

كان مذهب الفيلسوف الألماني « كانط » ثورة على المذاهب التي أضعفت سلطة الأخلاق (١) وأخضعتها لمطالب الحياة المدنية المرفقة : فأراد أن يضع حدا فاصلا بين فكرة الاخلاق وفكرة اخياة الحسية . وقد ذهب في ذلك إلى أبعد حد ممكن ؛ فجرد معنى الواجب من كل ما قد يعلق به من شئون التجربة الحسية ؛ بل جرده أيضا من مادته التي تظهر في شكل القواعد المختلفة ، ونظر اليه في صيغة شكلية مجردة *Caractère formel* وجعل منه قانونا عاما يصلح لأن يطبق على كل ارادة . ومن هنا جاء تعريفه للواجب بأنه : « كل سلوك يمكن أن يصاغ في قاعدة عامة بلون أن يكون عرضة لنقد العقل أو تسخينه له . » وبهذه الطريقة استطاع أن يتقدر قيمة الواجبات الخاصة ؛ من حيث أنها أخلاقية أو لا أخلاقية ، وذلك بوزنها بذلك الميزان الوحيد وهو : مقدار صلاحيتها لأن تكون واجبات عامة تفرض على كل إنسان . وعمومية القانون الاخلاقي عند « كانط » يمكن أن تصاغ في هذه العبارة : « تصرف بحيث يمكن القاعدة التي تخضع لها ارادتك أن تسرى كمبدأ يتخذ أساسا لتشريع عام ».

فلنتظر الآن إلى ما يمكن أن يوجه من نقد إلى هذا المذهب الذي أجمع مؤرخو المذاهب الأخلاقية على أنه أسهم ما عرف عن فكرة القانون الأخلاقي .

وأول ما نلاحظه أن الارتباط ليس ضروريا بين فكرة العموم وفكرة الاخلاق . وقد يؤدي بنا تطبيق فكرة كانط إلى أنواع من الخلط بين القيم

(١) سنورد فيما بعد فصلا خاصا نشرح فيه بالتفصيل المذهب الاخلاقي لكانط .

الاخلاقية ، وذلك حين نعطى المرء الحق في أن يفنى الصفة الاخلاقية على كل فعل يسمح له ضميره بأن يعممه : فمن هذه الانفعالات التي يسمح لنا ضميرنا بأن نعممها ما قد يكون غير أخلاقي ، إن لم يكن في نظر الرأي العام فعلى الأقل في نظر كائنا ذلك الفيلسوف الذي كان يسمو بالاخلاق الى مرتبة رفيعة : مثال ذلك تصرف الطبيب الذي يخدع المريض أو يكذب عليه إذا وجد أن في ذلك ما قد يساعد على شفائه ، وتصرف الإيخمان المرهف الحس حين يفضل الانتحار على تحمل إهانة تذل من شرفه : إننا إذا سألتنا ضمير أو عاطفة من يقدمون على مثل هذه التصرفات - وهي بلا شك تمثل خروجاً واضعاً على القانون الاخلاقي - فإن هذا الضمير لن يتردد في إعطاء تلك التصرفات صيغة القانون العام بمعنى أنه يعممها على جميع الناس إذا وجدوا في ظروف مماثلة .

ونسلم بأن الإلزام في أداء الواجب إلزام عام . ولكن هذا لا يمنع من أن نميز درجات من هذا العموم : فهناك الواجب الأبوي ، والواجب الزوجي ، والواجب على الرئيس لرؤسائه ، والواجب على الصديق لصديقه ، والواجب على المواطن لوطنه ، والواجب على الانسان الإنسانية بصفة عامة . وهناك واجب العمل ، وواجب التفكير ، وواجب الحب . فهل نستطيع أن نعمم جميع هذه المعاني على جميع الأشخاص . وعلى جميع الأشياء بنسبة واحدة ، (١)

(١) حين تعرض دوركيم لفكرة الواجب الاخلاقي بين أن كل شخص مصاب بنوع من « العمي الاخلاقي Daltonisme Moral في ناحية معينة ، فقد يكون مرهف احس فيما يتعلق بواجبه نحو عمله ، ضعيف الحس فيما يتعلق بواجبه نحو أسرته أو العكس :

وهل نستطيع أن مثلاً أن نطلب من زوج أن يعامل نساء العالم جميعاً كما يعامل زوجته ؟ إن الواجب في مثل هذه الحال إذا تعدى نطاقاً خاصاً لم يصبح واجباً ، بل إنه قد يصبح جريمة . فصفة العموم التي نلحقتها بفكرة الواجب إذن صفة نسبية ، ولا نستطيع أن نحدد مداها إلا بالنسبة لظروف خاصة . ولا يكفي أن نقول إن الأخلاق هي أداء الواجبات التي يقتنع المرء بضرورة تعميمها بالنسبة لجميع الناس ، بل إن تقسيم الواجبات وتعريفها وتحديد مداها مسألة جوهرية يجب أن توليها الأخلاق أكبر شغل من عنايتها .

فلنختبر الآن النظرية المضادة ، أى نظرية « رو » .

يبلغ التضاد بين « كانط » ومعارضيه مداه عند « جويو » الذي أراد أن يقصر الأخلاق على نوع من الشعور بالجمال ، وعند « نيتشه » الذي جعل السعادة في قوة الحياة وحكم على الأخلاق بأنها أخلاق العبيد ، وأنها من صنع الإنسان ، وأن الإنسان يجب أن يتخطاها ليصبح إنساناً متفوقاً (سوبرمان) :

غير أن هناك فيلسوفاً لم يلزم هذا المذهب الثوري ، ولم يترع إلى القضاء نهائياً على فكرة الإلزام ، ولكنه مع اعترافه بسيطرة فكرة الواجب على الفرد ، رأى أن من حق الفرد أن يتمتع بشيء من الحرية في استنباط قواعد السلوك التي يلتزمها : هذا الفيلسوف هو « رو Rauh » :

لقد كان « رو » على حق حين أعلن أن أية قاعدة عامة لا يمكن أن تنظم جميع الوقائع الحسية الخاصة ، وكما أننا لا نستطيع أن نحدد نقطة على خريطة إلا بالنسبة لنقطة أخرى ، ولا نستطيع أن نفسر كلمة في عبارة إلا إذا راعينا سياق الحديث ، وكما أن الطبيب لا يستطيع أن يؤكد مفعول الدواء إلا إذا أدخل في حسابه مزاج المريض الخاص وتطورات مرضه ؛ فكذلك

عالم الأخلاق لا يستطيع أن يعمل من التصرف الإنساني عامل الزمان والمكان (١)، لأن التصرف في جوهره يحدث في زمان ومكان معينين، ولا يمكن في السلوك أن نحكم بمشروعيته منطقياً بل يجب أن ننظر إلى إمكان تحقيقه عملياً، وإلى إمكان انسجامه مع الظروف المحيطة: ومعنى ذلك أنه يتحتم علينا قبل أن نتخذ قراراً ما، أن نحيط علماً بالحقائق الموضوعية لا في حالتها المعاصرة فقط، بل في تاريخها وتطورها كذلك. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يجب أيضاً أن نحسب حساباً في الوقت نفسه، لاختلاف العوامل النفسية التي تحدّد تصرفاتنا. وإذا أدجنّا هذين النوعين من التحولات كل في الآخر وجدنا أننا نحصل في كل حال تعرض لنا على تصرف مبتكر. ويذكرنا ذلك بقول بعض الفلاسفة: أن لحظتين من لحظات التاريخ لا يمكن أن تتشابهما مطلقاً، فالحياة الأخلاقية بناء على ذلك تنصف بالنسبية المحضة:

ولا يصعب علينا أن نبين أن «رو» قد أغرق هو الآخر في المبالغة: فعدم التطابق التام بين لحظتين من لحظات التاريخ أو من لحظات الحياة، لا ينفي بتاتاً وجود نوع من التشابه بينهما، ووجود مقياس مشترك يمكن عن طريقه النظر إليهما. والصفات المميزة للفرد لا تنفي مطلقاً وجود صفات نوعية. ومرور الحوادث خلال الزمن لا ينفي أبداً بقاء آثارها. إن هذا الفيلسوف يدعونا لكي نركز جهودنا على اللحظة الحاضرة؛ ويلفّعنا في صراحة لأن نتحرر من المبادئ العامة ومن المثل العليا. فبدلاً من أن نخضع لها أفعالنا، يجب أن نخضعها هي للتجربة. ولا تقتصر النتيجة حينئذ على إعطاء كل امرئ الحق

(١) من هذه الزاوية يمكن اعتبار «رو» من الفلاسفة الذين يمهّلون لوجهة النظر الاجتماعية في دراسة الأخلاق:

في أن يشرع لنفسه واجباته وفق ما يلائم طبيعه واستعداداته فحسب، بل
إن الشخص الواحد يصبح في حل من إعادة النظر على الدوام فيما رتب لنفسه
من قواعد، ويصبح في حل من أن يهدم في كل لحظة ما انتهى من بنائه في اللحظة
السابقة .

ظهر بوضوح أن المذاهب الأخلاقية التي استعرضناها لم تبرز من الحقيقة
الأخلاقية - وهي حقيقة مركبة متشابكة - إلا بعض وجوهها . والمتبع
لتاريخ الفلسفة يلاحظ العيب نفسه في المذاهب الكبرى التي تتعرض لنظرية
المعرفة : فهناك المذهب المثالي ، والمذهب الواقعي ، والمذهب العقلي ، والمذهب
التجريبي ، وكلاهما يتعارض بعضهما مع بعض ، لا لسبب إلا لأنها ادعت لنفسها
إمكان تفسير المعرفة الإنسانية بالرجوع إلى مبدأ وحيد .

وما حدث بالنسبة للفلسفة النظرية حدث كذلك بالنسبة للأخلاق، فأراد
فلاسفة الأخلاق كل بدوره أن يبني قواعد الأخلاق على مبدأ وحيد . فهو
أحياناً مبدأ السعادة ، وأحياناً مبدأ اللذة ، وأحياناً مبدأ العقل الخ ...
والحقيقة أنه لا يكفي في توجيه إرادتنا أن نرجع إلى قاعدة عامة ، أو أن
نحلل بدقة الموقف الخاص الذي نجد أنفسنا فيه ، بل إننا نحتاج إلى الجمع بين
هذين الشرطين ، وإلى التوفيق بين مثال أعلى يأتينا من مصدر علوي ، وبين
الحقيقة الواقعية التي نعيش في وسطها . ومهمة الضمير الأخلاقي هي أن يكون
هزة الوصل بين المثالي والواقعي ، بين المطلق والنسبي بحيث يتحقق للفعل
الأخلاقي الثبات الذي يميز كل قانون عام ، والتنوع الذي يلائم ظروف الحياة
ويشعر الإنسان بذاتيته وبحريته في التصرف .

- والإلزام الخلق في القرآن يقوم على مراعاة هذه الحقيقة المزدوجة: فلنستمع
إلى القرآن حين يقول : « فاتقوا الله ما استطعتم » . ألا نلاحظ الصفة الممثلة

لهذه الصيغة ؟ إنه لا يقول لنا : اعموا ما يترامى لكم أنه الامحسن بحسب
وحي الساعة ، كما أننا لا نرى في هذه الصيغة صفة الامر الصارم الذي لا يقبل
استثناء ولا تعديلا . إن هذه الآية القصيرة لا تترك الجبل على الغارب ، كما
أنها لا تحلد تحليدا صارما غنيا ، ومع ذلك فقد جمعت بين الانجمايين :
وفي هذه الكلمات الموجزة الواضحة يدعونا القرآن لأن نوجه أنظارنا نحو
الله وأن نطيع أوامره ، وأن نعمل ما في وسعنا للتوفيق بين أوامر الله ومقتضيات
الحقيقة الواقعية ، وبذلك تتصل الحلقات التي حاول الفلاسفة فصيحها ، وتحقيق
الارتفاع نحو المثال الأعلى مع مراعاة ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية : وإذا
شئت فقل : يتحقق الخضوع للقانون وحرية الإرادة . إن ضمير المؤمن لا
يسمح له بأن يقرم بأفعال غير مشروعة إلا إذا كان أمام ضرورة لا يحصى
عنها ، وفي هذه الحال لا يؤخذ بما فعل ، كما أن الله يصفح عنه إذا أخطأ
عن غير عمد : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .
هناك أشياء لم تفصل تفصيلا واضحا وفي هذه الحال قد نخطئ في تفسيرها ،
أو تعريفها . وهذا الاحتمال هو نتيجة طبيعية لإنسانيتنا وحرية الاختيار
والنصرف التي منحناها . وواجب المؤمن هو أن يحاول ، في حال الشك ، أن
يتبين في إخلاص ما ينتق مع أوامر الله ، فإذا أخطأ بعد ذلك فهو ليس بمذنب
مادام قد بذل الجهد الضروري الذي في وسعه .

على أن الأمور إذا اشتبهت علينا فن خير أن نتق الشبهات ، وقال : أكد
الرسول ذلك مستوحيا الآية الكريمة : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ،
فقال : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات . فمن اتقى الشك
فقد استبرأ لدينه وعرضه ، وقال كذلك : « دع ما يريبك إلى ما لا يريب » .
فإن الصادق طاب ثبته والكذب ريبة » . ولما سئل الرسول عن تعريضه

والشر أجاب : « استفت قلبك ، واستفت نفسك : البر ما اطمأنت اليه النفس ، واطمان إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر . وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

١- هذا هو موقف القرآن من الإلزام الحثي : دعوة إلى اتباع القواعد العامة التي أمر بها الله مع ترك حرية التصرف والاختيار للمرء في نطاق التفاصيل التي تعرض لنا تبعاً لتغير ظروف الحياة . فلا يدعي القارئ الامتثال في القرآن أن هناك طريقة واحدة لفهم القاعدة ، وأن هناك طريقة واحدة لتطبيقها ، وأن هناك طريقة واحدة للتوفيق بينها وبين القواعد الأخرى فالقاعدة معها بلغت من الدقة والإحكام ترك أحياناً بعض التفاصيل دون تحديد ، وهذا يظهر مجال الاجتهاد الشخصي والتفكير المستقل الحر ، والاعتماد على ملكة العقل التي أودعها الله الناس .

فالمجهود الفردي واجب في نطاق الامتثال ، وهو مجهود يحبذ القرآن ويدعو إليه :

والخلاصة أن القواعد العامة للأخلاق ليست من صنعنا ، بل إننا قد تلقيناها عن المشرع الأسمى ، ونستطيع أن نستنبطها من كتابه العزيز وسنة رسوله الكريم ؛ أما الواجبات الخاصة فإننا نكتفيها تبعاً لظروف حياتنا على شرط ألا نخرج بها عما رسمه لنا المثال الأعلى ، وأن نبذل فيها الجهد لتبيين وجه الحق والعدل .

الفصل الخامس

مذهب الواجب عند كانت

يمكن النظر إلى آراء أى فيلسوف من ناحيتين . أولا من ناحية ارتباطها بالفيلسوف نفسه ، وحيث نتبع نمو أفكاره وتأثرها بالبيئة التي عاش فيها والمؤثرات التي تأثر بها ، كما أنهم بجميع المسائل التي شغلته بعض النظر عن درجة أهميتها الحقيقية، معتبرين أنها نستحق الاهتمام لمجرد أنها احتلت جزءا من تفكيره وتأملاته في وقت من الاوقات . ومن هذه الناحية يقال عادة إن حياة الفلاسفة ليست شيئا آخر إلا حياة أفكارهم .

وفي الواقع فإن صفة التأمل التي تصطبغ بها حياة هذه الفئة من المفكرين ، تستبعد الاهتمام بما اعترض حياتهم من حوادث مادية ومغامرات عاطفية ، كما هي الحال بالنسبة للشعراء وكتاب القصة : ولذلك لا تصلح حياة الفيلسوف لأن تكون موضوعا لقصة سينمائية كذلك التي ظهرت عن شعراء من أمثال بيرون أو فنانين من أمثال تولوز لوترك وفان جوخ .

ولم تكن هناك حياة أكثر انتظاما وبعدا عن صخب الدنيا وإمعا في التأمل الفلسفي من حياة كانط : وقد ظهر صدى هذه الحياة الصارمة بوضوح في فلسفته وخصوصا في مذهبه الأخلاقي : ويبدو أن تصرفات الفلاسفة في بعض المواقف تلقى ضوءا على طبيعتهم الخلقية التي تظهر بدورها في مذاهبهم وآرائهم : ومن قبيل هذا ما قيل من أن انخراط « ديكارت » في سالك الجندي في مرحلة الشباب له علاقة بطابع الجرأة وتحدي الأفكار التقليدية الذي

ظهر في فلسفته . كما أن رفض « سينوزا » ميراث كبير جاءه من أحد أقاربه يدل على النزعة التصوفية التي اصطليح بها مذهبه . وبالمثل فقد أظهر « كانط » أثناء دراسته في جامعة كونيغزبرج (مسقط رأسه) ، ولما شديدا بدراسة اللغة اللاتينية وآدابها ، وظهر فيما بعد أن سبب ذلك إعجابه بفكرة الواجب والنظام التي اصطليحت بها الحضارة الرومانية .

ولد كانط في عام ١٧٢٤ ، واشتغل في سن الثانية والعشرين بإعطاء دروس في الفلسفة لأبناء الأسر الثيلة في بروسيا الشرقية : واكتسب من اختلاطه بتلك الأوساط خبرة كبيرة ، كما عرف عن كتب ما أطلق عليه نيتشه فيما بعد اسم « أخلاق السادة » : ولكن كانط لم يطأ طيء الرأس أمام هذه الأرستقراطية ، بل كانت آراؤه في الأخلاق رد فعل ضدها ، وصارت فكرة احترام الكرامة الإنسانية أساس مذهبه الأخلاقي . ومن العجيب أن كثيرا من تلامذته أبناء النبلاء قد تأثروا عمليا بفلسفته ، وكانوا في طبيعة من ألغوا نظام رق الأرض Le servage في مقاطعاتهم :

وظل كانط طوال حياته أستاذا للفلسفة : أما عن تفضيله لحياة العزوبة فيمكن تفسيره بالوجوع إلى بعض صفحات كتبها عن الزواج في مؤلفه « مبدأ القانون Doctrine de droit » إذ ذكر أن الزواج ليس إلا تعاقد بين إحساسين أو عاطفتين ، وكان لا يعترف بإمكان الاتحاد الروحي عن طريق الزواج Communione spirituelle .

وقد عرف كانط المجد في حياته ، وكان الناس يحجون إلى كونيغزبرج لزيارته . ولكن أيامه الأخيرة شابتها مرارة وحسرة لا تعرض له كتابه

« الدين في حدود العقل » (١) من اضطهاد حكومة فردريك غليوم الثاني، وقد رد كانط على هذا الهجوم بقوله : « يستطيع الملك أن يتحكم في مصري ، ولكنه لا يستطيع أن يرغمني على إنكار ضميري واعتقادي الداخلي ». وتوفي في عام ١٨٠٤ بعد فترة من الشيخوخة المجدة وبعد أن ظل يعاني من مكرات الموت مدة طويلة .

ثانيا : أما الناحية الثانية التي يمكن أن ندرس منها آراء الفيلسوف فهي ناحية صلتها بالإنسانية ، وناحية الأثر الذي تركته كذهب من المذاهب ، وبيان إلى أي حد كان هذا المذهب هدماً لمذاهب السابقة، وإلى أي حد اتخذ نقطة بدء لمذاهب أخرى جديدة .

وقد عالج كانط في فلسفته أربع مسائل أو مشكلات فلسفية أساسية :

١) طبيعة المعرفة . ٢) الأخلاق . ٣) الدين . ٤) طبيعة الشعور الجمالي ومعنى التطور البيولوجي .

وكانت آراؤه حول هذه المسائل جميعاً تتسم بطابع الجرأة والجلدة ، حتي أنها اعتبرت نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة بل في تاريخ الفكر الإنساني . فمثلاً فيما يتعلق بطبيعة المعرفة تتضح أصالة كانط لا فيما وصل إليه من نتائج فحسب - وهذه النتائج لا يستطيع أحد أن ينكر قيمتها - بل تتضح هذه الأصالة على الخصوص في طريقة معالجته للمشكلة . فقد كان الفلاسفة الذين سبقوه ، باستثناء بعض فلاسفة الإنجليز ، ينشئون مذاهبهم الفلسفية مستعينين بمبادئ Concepts لم يجدوا ضرورة لمناقشة الأصل الذي نبعت منه ، ولا

إلى حد يمكن أن نبيح لأنفسنا استخدامها في هذا المعنى أو ذاك. وينطبق هذا على ديكرت، وسبينوزا، ومالبرانش، وليبنز من فلاسفة العصر الحديث، كما ينطبق على المدرسين وفلاسفة العصر القديم. أما كانط فقد رأى من الضروري أن يبحث أولاً كيف نشأت هذه المبادئ التي نستخدمها في تفكيرنا، وإلى أي حد يمكن أن نبيح لأنفسنا استخدامها. ومعنى ذلك أنه أراد أن يدرس أولاً طبيعة العقل قبل أن يتكلم في ثمرات هذا العقل.

وليس هنا مجال الاستطراد في الكلام عن آراء كانط في المعرفة، ولذا فإننا نكتفي بهذا للتدليل على طابع الثورة على القديم في فلسفته بوجه عام. وننتقل الآن إلى الكلام عن مذهبه الأخلاقي :

مذهب كانط في الأخلاق :

يمكن القول إن الأصل الذي نبع منه مذهب كانط في الأخلاق، كما نبع منه نظريته في المعرفة، هو ثورته ضد « الدوجماتية » أو المذهب التعسفي Dogmatisme، الذي يريد أن يبنى نظرياته على مبادئ أو عناصر غير قابلة للنقد أو التفنيد.

وقد اتجه في الأخلاق، في بادئ الأمر، اتجاها متأثراً بجان جاك روسو، وإن كان مذهبه النهائي في الواجب والأمر الحتمي يختلف اختلافاً كبيراً عن مذاهب العاطفة. وهو يدين لجان جاك روسو على الخصوص بتلك الفكرة التي تقول إن قيمة الإنسان ليست في وضوح ذكائه فحسب، بل أيضاً في نبل عاطفته وعمق شعوره الروحي. وقد بنى على هذه الفكرة مبدأ لم يفارقه طول حياته هو مبدأ الكرامة الإنسانية وعزاز المرء بشخصيته

كإنسان . ويبدو في هذه السطور التي كتبها بنفسه ما اكتسبه من قراءة مؤلفات روسو: (١)

« كنت بطبيعتي نهما للعلم أسعى بتلهف وشوق إلى المعرفة ، وكنت أعتقد أن شرف الإنسان يقدر بما يكتبه من علم ، ولذلك كنت احتقر العوام الجاهلاء . ولكن روسو أعادني إلى التوازن ، وعلمني كيف أهل المجد الزائف ، وكيف أجعل من القيمة الأخلاقية الأساس الذي أقدر به الكرامة الحقيقية للنوع الإنساني : وإني أعتبر روسو نيوتن النظام الأخلاقي ، إذ أنه اكتشف في العنصر الأخلاقي ، أهم عامل يكون وحدة الطبيعة الإنسانية ، مثلما اكتشف نيوتن المبدأ الذي ربط بين جميع قوانين الطبيعة الفيزيائية ، . وأضاف كانط إلى ذلك قوله : « إن روسو هو صاحب فكرة أن الإرادات الإنسانية تستطيع بل يجب أن تؤثر بعضها في بعض ، وأن الناس يجب أن يعملوا على تبادل الثقافة . وحينئذ لا تكون الفضيلة متمثلة في الكمال الفردي ، بل في مقدار ما يكونه المرء مع الآخرين من علاقات طيبة . » وختم كانط تعليقه على هذه الفكرة بقوله : « يجب أن تكون جمهورية للإرادات : »

وكانت فكرة كانط في ذلك الحين ، أي حوالي عام ١٧٦٢ ، وكما ظهرت في كتيبه بعنوان « ملاحظات على الشعور بالجمال وبالبرعة . » (٢) ،

(١) بهذه المناسبة يروي كانط أنه شذ يوما عن ميعاد نزهته اليومية، وكان هذا اليوم هو الذي استلم فيه كتاب إميل أو التربية لجان جاك روسو.

Observations sur le sentiment du beau et du sublime. (٢)

هي أن أحكامنا الختية تقوم على العاطفة ، وقد عرف العاطفة الختية بأنها
« الشعور بجمال وكرامة الطبيعة الإنسانية. »

الانتقال من العاطفة الى الواجب

ومع ذلك فقد كان يخامر شعور بأن العاطفة وحدها لا تكفى كقاعدة
للأخلاق ، ولذا فإنه أضاف في هذا الكتاب نفسه « إن الفضيلة الحقيقية
لا يمكن أن تقوم إلا على مبادئ principes ، وأن هذه المبادئ كلما
كانت عامة universels ، كانت الفضيلة أكثر نبلا وسموا ، » .

وهنا نستطيع أن نلمس عنصرا سوف يصبح أساسيا في مذهبه الأخلاقي ،
ولا يفارقه طول حياته . ويتلخص هذا العنصر في الاعتقاد « بتفوق المبدأ
الأخلاقي الموجه للنشاط الإنساني على جميع القوى والملكات الأخرى عند
الإنسان » .

وقد بدأ هذا الموقف الجديد من الأخلاق يتضح ويتأكد منذ عام ١٧٧٠ : ففي
ذلك الوقت بالذات بدأ الفيلسوف في أبحاثه في طبيعة المعرفة ، تلك الأبحاث
التي توجت بمؤلفه الخالد « نقد العقل الصرف » . (١) واستطاع من خلال
هذه الأبحاث أن يضع مبدأ الفصل بين « التجربة » ، « العقل » وبين « المادة »
« الشكل » وأن يعترف للعقل وحده بشرعية إضفاء العمومية
l'universalité على معارفنا . وما لبث أن طبق هذا الفصل في مجال
الأخلاق ، وأدى به ذلك إلى إعلان نظريته المشهورة وهي « أن مبادئنا

الأخلاقية يجب أن تؤسس لا على التجربة ، ولا على العاطفة بل على العقل الصرف . فالعقل يصدر بذاته أحكاما ثابتة ، وهذه الأحكام لا تستنبط من الأحكام السابقة ، كما أنها لا تستقرأ من التجربة ، ولكنها لا تنفصل عن طبيعة « الذات العاقلة » . هذا هو بجمل الطابع الشكلي formel للأخلاق عند كانط ، وهو يتصل بفكرة رئيسية في مذهبه ، ونعني بها فكرة تحديد العلاقة الداخلية بين السلوك أو العمل وبين القانون . فهذه العلاقة في نظره لا يمكن أن توجد إلا إذا كان القانون شكليا صرفا ، أى مستقلا استقلالا تاما عن التجربة . « فالمبادئ التجريبية ، كما يقول في كتابه (ميتافيزيقا الأخلاق) (١) لا يمكن مطلقا أن تكون أساسا للقوانين الأخلاقية . » (٢) وهذه الفكرة الرئيسية عند كانط تتعارض تماما مع الفكرة القديمة التي كانت تربط الأخلاق بمبدأ العادة ، وكانت تبعا لذلك تجعل السلوك مرتبطا باعتبارات تهدف لتحقيق الصالح الفردى أو الجماعى ، وكانت تعتقد أن هذا الصالح قد فرضته التجربة :

وقد استعرض كانط في مرحلة من مراحل تفكيره الفلسفى بعض الآراء التطورية ، وكتب في هذا الموضوع كتابا بعنوان « التاريخ العام للطبيعة » . (٣) وانتهى من بحثه في هذا المجال إلى فكرة تشاؤمية عن الطبيعة الإنسانية

Etablissement de la métaphysique des Mœurs (١)

« Des principes empiriques ne peuvent jamais fonder des lois morales. » (٢)

L'histoire Universelle de la Nature (٣)

وكان يردد، تأييدا لفكرته هذه، عبارة قالها الامبراطور فردريك الثاني ردا على تفاؤل أحد أتباعه المدعى «سولزر Sulzer»: «يا عزيزي سولزر، إنك لا تعرف إلى أي جنس ملعون تنتمي نحن البشر». وكان يسترعي نظره ويتألم على الخصوص من قسوة الناس وإيذائهم بعضهم لبعض في علاقاتهم اليومية. ولكنه كان يتعزى عن ذلك بما كان يأمل فيه ويتطلع إليه من أن الإنسان - من خلال آلامه وأفعاله الشريرة - يسير بطريقة لا شعورية نحو تحقيق خير البشرية، هذا الخير الذي هو في الواقع ثمرة نشاط الذات العاقلة: كما أنه كان يرجو، أو كان يصور لنفسه تمنن الإنسان وإتقانه لوسائل الدمار كما لو كان وسيلة أو خطوة ضرورية تؤدي في النهاية إلى إجباره على السلوك وفقا لقوانين العقل وحده. وفي ذلك ما يذكرنا بكلمة قالها «فوننارج Vauvenargues»، وهي أن «العواطف الجامحة هي التي علمت الإنسان العقل»: (١) وهذه الغاية التي كان كانط يرجو أن تصل إليها الإنسانية يوما ما لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق اتحاد حر بين أناس أحرار، وكان يرجو أن يتم هذا الاتحاد لا بين الأفراد فحسب، بل بين الدول كذلك: وهنا نستطيع أن نقول إن كانط كان من أوائل المفكرين الذين فكروا في إنشاء جمعية للأمم تتبادل فيها الآراء، وتتعاون فيهما على حل مشكلاتها.

نعود الآن إلى آراء كانط في «ميتافيزيقا الأخلاق» فنجد أنه يقول:

«لما كان الناس يصدرون أحكاما على التصرفات الخلقية التي تحدث في

(١) Les passions ont appris aux hommes la raison.

الحياة العادية ، فإن المسألة التي يتعين على الفلاسفة بحثها هي معرفة المبادئ التي تصدر عنها تلك الأحكام ، ومحاولة إرجاع هذه المبادئ ، بعد التعمق في حقيقتها ، إلى مبدأ أساسي وحيد : وقد اتخذ سقراط مادة لتحليلاته الفلسفية الآراء العامة الشائعة عن الأشياء ، وحاول أن يستخلص منها تعاريف ذات صبغة عامة : ولكن هذه الطريقة لا تكفي - كما يقول كانط : فن المعروف أن علم الفلك لم يكتف بالقوانين التي أعلنها « كبلر Kepler » والتي استخلصها مباشرة من الملاحظة ، ولكن هذا العلم تكون منذ اليوم الذي عني فيه « نيوتن » بإرجاع هذه القوانين التجريبية إلى مبدأ عام مستخلص من الخواص الجوهرية للمادة : فلا بد للفيلسوف من أن يقوم بعمل مماثل في عيطة الأخلاق.

وما أن انتهى كانط من إعلان هذا المنهج حتي بدأ في تطبيقه على دراسة الأخلاق في مؤلفه الكبير « نقد العقل العملي » ، (١) (١٧٨٨) وجعل هدفه الأساسي العثور على المبدأ الذي يستخلصه عقل الإنسان العملي (أي الذي يستخلصه الإنسان في نشاطه العملي) بدون أن يشعر . فاستعرض (أولا) معطيات الحقيقة الخلقية، (ثانيا) القانون الذي تؤكد أو تثبت حقيقته هذه المعطيات (ثالثا) الملكة التي تتصرف أو التي تسيطر على نزعات الإنسان وفقا لهذا القانون .

فالضمير الأخلاقي العادي - كما يقول كانط - يلاحظ بوضوح أن القيمة الخلقية لتصرف ما لا تتوقف على نتائج الخارجية ، بل على الإرادة

الداخلية التي أوحى بهذا التصرف ، أو التي انبعث عنها هذا التصرف .
ومن هذه الملاحظة يمكن أن نستخلص أن السلوك لا يكون أخلاقيا إلا إذا
انبعث عن الواجب أو عن الاحترام للقانون الأخلاقي في ذاته . وينتج عن ذلك
أيضا أن الخضوع للتقاليد أو العادات la coutume وإلى تجارب الماضي ،
مهما بلغ سموها ، لا يضمن على السلوك صفة الخلقية . وحيث لا يمكن أن تصدر
الأخلاق أو تستمد من التبعية للسلطة Subordination . وهنا نجد أن كانط
قد فصل بين مجال الأخلاق ومجال الخضوع أو الطاعة السايية للتعاليم الدينية .
ونستطيع أن نلاحظ أن كانط قد مهد لهذه الفكرة حين ذكر في مؤلفه الأول
« نقد العقل الصرف » : ان الواجب هو أن ننظر إلى بعض الأفعال على أنها
تعاليم مقدسة لأننا نشعر بصفتها الملزمة داخليا ، لا أن نعتبرها ملازمة لأننا
ننظر إليها على أنها تعاليم مقدسة » . كما أعلن كانط في هذا الكتاب نفسه
أن الله مدامت حقيقته تظل مجهولة لنا ، فلا يمكن أن نتخذها أساسا للأخلاق .
وكذلك فإن الأخلاق لا يمكن أن تنبعث عن الشعور ، لأن الشعور تجريبي
empirique أناني بالضرورة ، ويؤول في نهاية الأمر إلى فكرة السعادة وهي
فكرة مضادة للأخلاق في رأي كانط .

أما مقياس الأخلاق في نظر كانط فهو ذاتية الإرادة autonomie (٢)
ومعنى هذا الاصطلاح هو « مقدرة الإرادة على أن تكون قانونا لنفسها » .

(٢) أدخل دوركيم هذا العنصر في تحليله للظاهرة الأخلاقية . أنظر
كتابه « التربية الأخلاقية » ، الذي قمنا بترجمته بتكليف من وزارة
التربية والتعليم .

ويزداد وضوح هذا المعنى بمقارنته بالمعنى المضاد وهو خضوع الإرادة لغيرها
Hétéronomie ، ومعناه أن يقبل الإنسان أن يتصرف لباعث خارج عن
إرادته ، وهذا التصرف يمثل اللاأخلاقية في نظر كانط :

هذا القانون الداخلي ، قانون الإرادة الذاتية — وهو قانون يحتمه العقل
العملى — يصادف بلا شك عقبات في تنفوسنا ، وذلك بسبب طبيعتنا الحسية
الظاهرية Phénoménale ، التي لا يمكن أبداً أن تكون عقلاً خالصاً
ولهذا السبب فإن كانط يطلق عليه اسم الأمر المطلق أو « الأمر الحتمي
Impératif catégorique » وهو هذه التسمية يعارض أصحاب مذهب
السعادة ، إذ أن هؤلاء حينما يتكلمون عن الأوامر الخلقية فإنما يتكلمون عن
« أوامر احتمالية impératifs hypothétiques » - حسب تعبير كانط - أى
أوامر تكون مرتبطة بتحقيق هدف معين .

والنتيجة الأساسية التي تستخلص من هذا المذهب هي أن : الواجب
يتطلب من الفاعل أن يتجرد من كل غرض ذاتي ، ومن كل سعى وراء لذة
أو متعة مباشرة .

والآن ما هو محتوى أو مضمون هذا القانون الأخلاقي ؟ وما الذى يتطلبه
منا لسكى نكون ملتزمين له عاملين بمقتضاه ؟

يجيب كانط على ذلك بقوله : إن هذا القانون يتطلب منا شيئاً واحداً :
أن نحترم ذاتية الأفراد الآخرين ، ونتذكر دائماً أن لهم كرامة يحرصون
عليها كما نحرص نحن على كرامتنا .

ويضرب عن هذا المبدأ الأساسى مبدأن فرعيان : الأول صاغه كانط في « يتافيزيقا الأخلاق » وهو يقول : « تصرف دائماً على أساس أنك تستطيع أن تجعل من حكمته تصرفك قانوناً عاماً » . أما المبدأ الثانى : « تصرف إزاء أى شخص آخر على أساس أنك لو فرضت نفسك فى مكانه وهو فى مكانك ، وظلت الظروف كما هي ، فإن الباعث الذى الذى دفعك على هذا التصرف يظل محتفظاً بقيمته التى كنت تراها أثناء تصرفك - ولا يكون عنك أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يصمد أيام هذا الاختبار : »

ومن أمثلة تطبيق المبدأ الأول التى يذكرها كانط أننا يجب ألا نكذب، لأننا إذا جعلنا من مبدأ الكذب مبدأ عاماً فإن ثقة الناس بعضهم فى بعض تنهار تماماً . ونحن لا نستطيع أن نجد لدى أحد من الفلاسفة الذين سبقوا كانط من أمثال ديكارت أو سبينوزا أو لبيتر مثل هذا التقدير لقول الصدق وامتهان الكذب : بل إننا نجد فى بعض كتابات سبينوزا (فى رسالة السياسة Traité politique) نوعاً من المدح للطريقة المكيافيلية . ومن هنا يبدو لنا كانط أحد المؤسسين للأخلاق الاجتماعية .

ويحرص كانط على أن يميز مبدأه الثانى عن القاعدة المشهورة التى جاءت فى الإنجيل وهى : « لا يكن سلوكك مع الغير بما لا تحب أن يسلكه معك » . فهذه القاعدة تبدل له صادرة عن الأانية . أما مبدأ كانط فمعناه أن نتصرف على أساس أننا نعامل الإنسانية دائماً - سواء فى ذاتنا أو فى ذات الغير - على أنها غاية ولا ننظر إليها بتاتا على أنها وسيلة . ولكننا هنا يمكن أن نتساءل : كيف أستطيع أن أعامل الآخرين كما لو كانوا غاية دون أن

أعبط بنفسى فأجعلها وسيلة ؟ يقول كانط إن هذا ممكن لو اتحدت الإرادات جميعا وكونت ما سماه «سلطان الغايات» Le Règne des fins، وحيث أن يصبح معنى الحياة الأخلاقية بالنسبة لكل شخص منا هو أن يسمو بضميره من نطاق الفردية إلى نطاق العمومية .

ولا كان الخضوع للقانون الأخلاقي ناتجا ، في نظر كانط، عن الإرادة العاقلة ، فإن هذا يتضمن وجود شرط أساسى كرس له كانط دراسة طويلة ونعنى به الحرية .

والحرية - كما يقول - لا تتصل بنطاق التجربة ، ولا بنطاق العالم الذى يسمو على الحس ، وإنما هى تتصل بالعقل . وقد بلغ من تمجيدهِ لفكرة الحرية أن بعض أتباعه ، وخاصة فلاسفة الكانطية المحدثين ، جعلوا منها مقولة من مقولات الفكر كالزمان والمكان . والحقيقة أن اعتقاد كانط في الحرية ، واعتقاده في وجود الله وفي خلود الروح - هذا الاعتقاد تسكون لديه عن طريق نوع خاص من الإيمان عرفه بأنه « حالة خاصة من حالات العقل تجعله يقبل ويوافق على أشياء تستعصى علينا معرفتها » .

...

هذه ، باختصار ، هى آراء كانط في الأخلاق . وقد وجه كثير من المفكرين والفلاسفة الذين أتوا بعده عنايتهم لدراستها ، ومن أمثال هؤلاء شوبنهاور ، وهيجل ، وهوفدنج ، ورنوفيه : وإلى جانب ما أثارته من إعجاب وحماس ، فإنها قد تعرضت لبعض النقد (١) . من ذلك أن كانط

(١) أثرنا نقدا لفكرة الإلزام عند كانط عند كلامنا عن الألزام الخلقى

في القرآن .

قد انتقل بطريقة تعسفية من نطاق المذهب العقلي *rationalisme* إلى نوع من الختمية أو الصرامة الأخلاقية *rigorisme éthique* ، فقد أراد أن يطبق الصرامة التي ألزم بها نفسه وتصرفاته على الإنسانية عامة . كما تساءل النقاد ١٤ إذا كان لكانط الحق في أن يكتفى في تأسيسه للأخلاق بأن يطلب إلينا أن ننطوى على ذواتنا ونختبر ضمائرنا وحدها ، وإذا لم يكن من المستحسن أن يضيف إلى ذلك ملاحظاته لمظاهر الحياة الإنسانية كما تبدو من خلال التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ، ويحاول أن يستخلص منها مبادئ عامة موجهة للإنسانية .

ومهما يكن من شأن هذه الانتقادات وأهميتها فإن الإنسانية في مظهرها الجماعي قد استخلصت من مذهب كانط في الأخلاق آراء على جانبي كبير من الأهمية تذكر منها :

١ — أن الأخلاق شيء مستقل تماماً عن اللاهوت وعن التسليدين ، وأن أساسها الحقيقي يكمن في طبيعة العقل العملي للإنسان .

٢ — أن الأخلاق لا تنتج إلا عن الإرادة المتمتعة بحريتها ، المنحرفة من أي مؤثر أو سيطرة أو تبعية خارجية .

٣ — أن الواجب يجب أن يكون مستقلاً عن كل غرض تنفعي ، ومعنى ذلك احتقار الأخلاق النفعية أو المبادئ التي تبحث عن السعادة .

٤ — أن القانون الأخلاقي يتخطى نطاق فردية الإنسان ويطلب إليه أن يتبر نفسه مواطناً في ملكية الإنسانية ، وأن ينظر تبعاً لذلك إلى هذه الإنسانية كغاية ولا يتخذها أداة كوسائل .

هذه الآراء قد دخلت بلا شك ضمن تراث الانسانية الروحية ، كما يدخل المصل في جسم الإنسان فيكسبه مظهرأ جديداً ويبعث فيه النشاط والأمل . وقد ظهر على ضوءها أن من الممكن أن يكتسب الإنسان الصفة الخلقية ، ويحيط نفسه بسياج . بين من المبادئ الأخلاقية دون أن يستتيع ذلك انتماءه لعقيدة أو ديانة منزلة ، كما أنها أظهرت - كما قلنا من قبل - الطابع الاجتماعي للاخلاق بعد أن كانت تقتصر من قبل على تعريف الإنسان بواجباته نحو نفسه ونحو الله .. وأخيراً فإنها غدت نبراساً لكثير من رجال الدولة إذ أنهم استوحوا منها فكرة احترام الكرامة الإنسانية والتضامن لتحقيق الواجب الذي تفرضه الوطنية ، كما استوحوا منها فكرة الأنظمة التي تضعف من شأن الأنانية لتعلى مبدأ التعاون بين الأفراد وبين الدول .

الفصل السادس

الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الانسانية

عند برجسون

يعد برجسون أحد الفلاسفة العظام ، إن لم يكن أعظم فيلسوف ظهر في النصف الأول من القرن الحالى . فقد عالج المشكلات الفلسفية التقليدية والعويصة - كمشكلة الزمان - والذاكرة وعلاقة الجسم بالروح - عالج هذه المشكلات وغيرها في ضوء منهجه الحدسى ، فأبرز عمق أبعادها وغير بذلك اتجاه الفكر الفلسفى الذى كان سائدا فى فرنسا بل وفى أوروبا .

فقد أكثر من خمسين سنة كانت الطريقة النقدية « الكانطية » ، بما تستند إليه من الرقابة الصارمة على أسس المعرفة ، والمصطلحات المجردة المحكمة كانت هذه الطريقة تسيطر على عقول أساتذة الفلسفة ورجال الفكر والسياسة . ولكن برجسون واجه هذا الموقف دون أن يخشى المزمسة أمام صرامة ذلك المذهب الكانطى الذى أصدر « أمرا حتميا » بوضع قواعد محددة للتفكير . وكان غرض برجسون تحرير الميتافيزيقا من ذلك الجمود الذى جعل الناس يعرضون عنها وإكسابها حيوية تحيئها إلى النشوء . وتقرؤها إلى الأذهان . وكان دليل نجاحه فى تلك المحاولة ، ذلك الاقبال المنتطع النظير الذى صادفته محاضراته فى « الكوليج دى فرانس » والذيع الواسع السريع لآرائه وتحليلاته فى الاوساط الفلسفية فى العالم أجمع .

فبينما كان الفلاسفة ، منذ القرن السابع عشر ، واقعين فى معظمهم تحت تأثير المبادئ « الفيزيقية الميكانيكية physico — mécaniques » ، أظهر

برجسون ميلا واضحا نحو ربط فلسفته بعلوم الحياة ، واسترحي آراؤه وتأملاته من البيولوجيا . ففهم الحياة واعتبرها على أنها حاملة للفكر أو الروح L'esprit : ولم يخش الرجوع إلى ملاحظة شعوره الخاص (وهو المعروف بطريقة التأمل الباطني) في الوقت الذي دعا فيه الآخرون إلى الملاحظة الخارجية الموضوعية ؛ وذلك ليكتشف في هذا الشعور ما يلقي الضوء على المسائل الميتافيزيقية الذي استعصى حلها . وكان يؤمن بأن القيمة الحقيقية للفلسفة هي أن تعود بالفكر إلى بحث ذاته :

وتجلت عبقرية برجسون في أنه استعار من الشعر بعض أدواته وتعبيراته السحرية ، واستطاع أن يوفق في إعجاز بين قوة الشعر في شحن العاطفة ، وبين الدقة العلمية التي لا يستطيع العقل الدارس للعلوم أن يحيد عنها . وعن طريق التشبيهات البارة الأصبلة التي كانت تنصاع له استطاع أن ينقل إلى شعور الغير الآراء التي يكتشفها في شعوره الخاص والنتائج التي يحصل عليها من تجربته الذاتية . وتجمع من كل ذلك أسلوب فلسفي فريد ، يبتعد كل البعد عن الإغراب والغموض ويزود القارئ بمتعة مزدوجة من عمق الفكرة ، ورشاقة العرض .

ولم يكن برجسون فيلسوفا كبيرا وكاتباً عظيماً فحسب ، بل كان أيضاً صديقاً وفياً للإنسان وللإنسانية فعمل بما وسعه جهله على الوصول إلى وحدة الفكر ووحدة المثل ، وكان يعتقد أن هذه الوحدة يجب أن تسبق وحدة التنظيمات السياسية والاقتصادية . وكان يؤمن بأن اتجاه الحياة من أبسط صورها إلى أعقد مظاهرها هو في جوهره اتجاه رוחي ، ولذا فإن تطور الجنس البشري ميستهي إلى حالة أعظم ارتقاء من الناحية الروحية : ومن الغريب أنه كان يعبر عن هذه الآراء ويدافع عنها في وقت كان العالم

لا يشغل فيه إلا بالمادة، ويقل فيه اهتمامه بحياة الفكر والتأمل، وكانت الحضارة الانسانية تبدو وكأنها تعيش على تراث الماضي من الناحية الفكرية، بينما كان البؤس والحرمان وويلات الحرب تثل العقول عن الإنتاج الفكرى الخصب.

فى غمرة هذه الظروف والحن القاسية كان برجسون وحده يتألق، وكان تقله يشع بالأنكار التى تمهد لعصر جديد، تعود فيه البشرية إلى الإيمان بسيادة الفكر وسيادة المثل الإنسانية الخالصة.

ولنحاول الآن أن نتبع التحليل الذى انصرف اليه برجسون ليستخلص عناصر مذهبه عن مصدرى الأخلاق والدين.

يبدأ برجسون تحليله من ملاحظته أننا نخضع فى سلوكنا لآراء آبائنا ومعلمينا. ويتساءل هل هذا الخضوع يحتنه مجرد كونهم آباء أو معلمين، أو يأتى من كونهم يمثلون سلطة نشعر جميعا بوطأتها ونستطيع أن نطلق عليها اسم سلطة المجتمع.

ثم يشبه المجتمع بكائن حيوى تتحد خلاياه بوشائج قوية، ويعتمد بعضها على البعض الآخر، فى نوع من التدرج المحكم الذى يجعل كل خلية بطبيعتها تخضع لنظام قد يتطلب منها التضحية وذلك فى سبيل صالح المجموع. وهو يشير إلى أن المقارنة بين الكائن الحى وبين المجتمع ليست كاملة، فالكائن الحى يخضع لقوانين حتمية على حين أن المجتمع يتكون من إرادات حرة. غير أن هذه الإرادات - كما يقول - بمجرد أن تنتظم فى سلوك المجتمع، فإن التشابه بين المجتمع والكائن الحى يصبح كاملا. وتقوم العادة فى المجتمع بنفس الوظيفة التى تقوم بها الضرورة الحتمية عند الكائن الحى.

ويستخلص برجسون من وجهة النظر هذه أن الحياة الاجتماعية عبارة عن مجموعة من العادات المتأصلة في نفوس الأفراد لتلبية حاجات الجماعة ، : وبعض هذه العادات أمرة ، ولكن أغلبها عادات تعبر عن الطاعة والخضوع سواء أكان هذا الخضوع لشخص يأمر بتفويض من الهيئة الاجتماعية ، أو للمجتمع ذاته . وكل عادة من هذه العادات تمارس نوعا من الضغط على إرادتنا . ونحن نستطيع أن نتخضع منها إلى حين ، ولكنها تجذبنا كما يحدث لبندول البياضة حين يبتعد عن الخط العمودي . وذلك لأن في انحرافنا ما يوحى بأن فكرة النظام الاجتماعي قد اضطربت ، وأن هذا النظام لابد أن يعود إلى الاستقرار .

وبخلاصة القول أن هذه العادات الاجتماعية تشعرنا بفكرة الالتزام :

وقوة الالتزام كبيرة جدا لدرجة أننا نشعر أو نخيل إلينا أن هذا الالتزام من طبيعة أخرى غير طبيعة الالتزام الذي تفرضه عادة فردية . وإذا كان كل منا يلي بطريق مباشر أو غير مباشر نداء ضرورة اجتماعية ، فإن هذه الضرورات جميعا تصبح متماصة وتكون وحدة لا تتجزأ . وقد تكون بعض الالتزامات نافذة إذا نظر إليها على انفراد ولكن ارتباطها بالمجموعة يقضي عليها قوة تنبعث من ساطة الالتزام الاجتماعي بأكمله :

فالجمعي يشد من أزر الفردى ، ولا يلين الفرد حين يتردد أمام أحد الواجبات الفردية أن يتمثل أمامه النصيحة العامة « إنه الواجب » وفي ذلك ما يكفل الانتصار وابعاد روح التردد :

القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي :

ثم يناقش برجسون قول بعض الفلاسفة إن الفرق بين القانون الطبيعي

والتانون الأخلاقي فرق أساسي . فهم يقولون إن القانون الطبيعي « يقرر » أما القانون الأخلاقي فإنه « يأمر » ، ونحن نستطيع أن نتخلص من هذا الأمر . وإذا كان القانون الأخلاقي « يلزم » ، إلا أن هذا الإلزام ليس ضرورة حتمية لا بد من قبولها . أما القانون الطبيعي فلا سيال إلى التملص منه ineluctable وإذا شد عدد من الظواهر عن القانون فعنى ذلك أننا تسرعنا في إعلان هذا القانون وفي صياغته ، ولا بد أن هناك قانونا آخر هو الصحيح بحيث تنطبق أحكامه على جميع الظواهر التي تنطوى تحته :

ومع اعتراف برجسون بهذا الفرق الأساسي إلا أنه يقول إن هذا التمييز لا يتضح للغالبية العظمى من الناس . فالقانون في نظرهم سواء أكان طبيعيا أم اجتماعيا يعبر عن « أمر » . وهناك نظام للطبيعة تعبر عنه القوانين ، والظواهر لا بد أن « تخضع » لهذه القوانين حتى تسير وفق هذا النظام ؛ وإذا كان القانون الطبيعي يظهر لنا في شكل « أمر » ، تخضع له الظواهر ، فإن الأمر الأخلاقي يظهر لنا بالمثل على أنه قانون طبيعي . فكل من الفكرتين التي نكوها عن كل من القانونين تستعير من الأخرى بعض خواصها . فالقانون الطبيعي يستعير من القانون الأخلاقي صفة الأمر وإخضاع الظواهر ، والقانون الأخلاقي يستعير من القانون الطبيعي صفة الإلزام والحتمية وعلى ذلك يتخذ أى خرق للنظام الاجتماعي صفة السلوك المنافي للطبيعة ، ويسلدو لنا أنه شذوذ يذكرنا بشذوذ المسخ عن المخلوق الطبيعي .

الفرد في المجتمع :

وبحلل برجسون بعد ذلك فكرة الإلزام الاجتماعي ، ويسأل إذا كان ^{المشاكل التي تواجه الفرد في المجتمع} وراءها فكرة دينية . إن فكرة العقيدة الدينية سواء أكانت اجتماعية من

حيث نشأتها أو من حيث ظروف انتشارها تؤكد لنا أمرا واحدا وهو أنها تلعب دورا هاما في حياة المجتمع . وهذا الدور ذو طبيعة مركبة ، ويختلف بحسب الأزمنة والأمكنة . ولكن الدين على حال ، في مجتمع كمجتمعتنا يقوى ويشد أزر المطالب الملحة للمجتمع ، ويمكن أن تمتد وظيفته إلى أبعد من ذلك . فمن المشاهد أن المجتمع يفرض عقوبات قد تقع على الأبرياء وقد تخطيء المذنبين ، وميزان العدالة الانسانية لا يقدر كما يجب الحسنات والسيئات . وعلى ذلك فالدين يضع أمامنا نموذجا تحاول نظمنا وقوانيننا أن نتقرب منه على قدر المستطاع . ويمكن تشبيه ذلك بالمثل عند أفلاطون فهي تطلعنا على الحقائق الكاملة التي لا نشاهد منها على سطح الأرض إلا صورة ناقصة . فنظمنا الأرضية نظم تربية ، ويجتهد الناس في تحقيقها على قدر ما تسمح به بجهودهم ، أما النظام العلوى فإنه كامل ويصور الانسجام بطريقة تلقائية . فالدين إذن يكمل النقص الذى يعثر قانون المجتمع ويقربه من انسجام القانون الطبيعى .

ثم يعود برجسون إلى المقارنة الأولى التي بدأ بها ، ونعني بها المقارنة بين أفراد المجتمع وبين خلايا الكائن الاجتماعى . فيقول إن العادات في المجتمع بمساعدة الذكاء والتخيل ، تحقق نوعا من النظام يشبه فيما يشتمل عليه من تضامن بين الافراد ، تضامن الخلايا في القيام بأعباء الكائن الحى .

وقد يشعر المرء إذا خلا لنفسه بأنه حر في السير وفق هواه ووفق رغباته ومزاجه الخاص ، دون أن يفكر في إرضاء الآخرين . ولكن هذه الرغبات ما تكاد ترتسم في مخيلته حتي تصطدم بقوة مضادة منشؤها التيارات والقوى الاجتماعية التي تراكت خلال الأجيال الماضية . ولا تلبث هذه القوى أن تسطر على الدوافع الفردية التي تتجاذب الأفراد في نواح متفرقة

وتنتهي بإخضاعها لنظام يشبه في كثير من نواحيه نظام الظواهر الطبيعية . وإذا كان المرء يشعر بأنه قد ساهم في خلق النظام الذي يخضع له ويشعر بأنه يستطيع أن يتحرر منه إلا أن ذلك لا يمنعه من أن يسمى ذلك « إلزاما » .

ومصدر الإلزام ليس خارجيا فحسب . فالمرء يتأثر بالمجتمع بجزء من كيانه والجزء الآخر يعكس ذاتيته . فهو إذا انطوى على نفسه وأمعن في كشف أعماق ضميره أطلعه هذا الضمير على شخصية فريدة لا تقاس بشخصيات الآخرين ولا يسهل التعبير عنها . ولكن هذه الشخصية في طبقاتها السطحية تعبر عن الرابطة الوثيقة بين الترد والآخرين ، وعن أوجه الشبه التي تجمع بينهم ، وعن النظام الاجتماعي الذي يقوم على التعاون المتبادل ولا شك أن ذاتيتنا تجدد القوة في هذا الاتحاد وفي هذا التعاون . وعلى ذلك فالإلزام الذي نتصوره على أنه يربط بين الأفراد في المجتمع ، يوطد الصلة كذلك بين المرء وبين ذاته .

فمن الخطأ إذن أن نعتقد أن الاخلاق اذا اتجهت وجهة اجتماعية صرفة تهمل الجانب الذاتي . فنحن اذا كنا ملزمين بإزاء الآخرين ، فإننا ملزمون بإزاء أنفسنا ، لأن التضامن الاجتماعي لا يوجد إلا أضيفت الذات الاجتماعية عند كل منا الى الذات الفردية . ولا يستطيع أي فرد منا أن ينصل عن الذات الاجتماعية ، بل إنه لا يرغب في هذا الانفصال لأنه يشعر أن الجزء الأكبر من قوته يأتي من ذاته بالاجتماع . وبأن مطالب المجتمع التي تتجدد

على النوم هي السر في نشاطه المتواصل ، وفي مثابرتة على الكفاح وبذلك
الجهود .

للجمع في الفرد :

بعد أن يوضع برجسون أثر العادات الاجتماعية في تحديد الإلزام الخلقى ، يتقدم
خطوة أخرى في تحليله حين يتساءل : هل نستطيع أن نقول إن الذات الاجتماعية
هي الضمير الأخلاقي ؟ وإنتنا نشعر بالغبطة أو الاستياء من أنفسنا حسب ما تكون
هذه الذات راضية أو مستاءة ؟ وهو يجد موقفه توا يزاء هذا السؤال حين يقول :
وليس لنا أن نؤكد ذلك الآن ، فسيكشف لنا التحليل عن مصادر أكثر عمقا للشعور
الأخلاقي . ولا شك أن اللغة قاصرة عن التعبير عن الفروق البسيطة بين
المشاعر التي ترجعها جميعا إلى ما نسميه وخز الضمير : فأى شبه يوجد بين
وخز الضمير الذي يشعر به القاتل ، وبين ما يشعر به المرء أحيانا من عذاب
و ألم لأنه جرح كرامة إنسان أو جانب العدالة في معاملة أحد الأطفال ؟ إن
شعور المرء بأنه قد غدر بثقة هذه النفس البريئة قد يظهر بالنسبة لبعض
الضماير على أنه من الكبائر التي لا تغتفر . ومع ذلك فإن الغلو في تصوير هذا
الخطأ أمام الضمير قد يدل ، بالنسبة لعامة الناس ، على عدم اتزان التقدير ،
وما ذلك إلا لأن هذا الغلو يعبر عن انحراف عن المقاييس المعتادة (١) ونحن
مع اعترافنا بذلك نعود فنقول إن مثل هذا الضمير نادر ، وإن درجة إرهابه
تختلف بحسب الأفراد . أما إذا نظرنا إلى الأمر بصفة عامة ، وبحسب المستوى
العام ، فإن حكم الضمير غالبا ما يكون حكم المجتمع .

(١) هذا المثال يؤكد ما يراه برجسون من أن الشعور الأخلاقي لا يعبر تماما
عن شعور المجتمع ، بل قد ينبع من مصادر أكثر عمقا .

ثم يضيف برجسون الى ذلك قوله إن عذاب الضمير L'angoisse morale بوجه عام ، يكون نتيجة لاضطراب العلاقات بين الذات الاجتماعية والذات الفردية . ولتحلل شعور الندم ووخز الضمير في نفس المجرم : قد نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الشعور يرجع في معظمه إلى الخوف من العقوبة بدليل أن المجرم محتاط ويدبر وسائل جريمته بدقة متناهية حتي يخفي معالمها ، ولا يمكن لأحد اكتشافها ويشغل باله في كل لحظة أن يكون قد ترك علامة أو أهمل في حبلك أطراف الجريمة إهمالا بسيطاً قد يمكن العدالة من معرفة الجاني والقبض عليه

ولكننا إذا حللنا الأمر بدقة وجدنا أن المجرم الذي يشعر بوخز الضمير لا يقلقه الخوف من العقوبة بقدر ما تقلقه الرغبة في محو أثر الجريمة . فهو يود لو استطاع أن يعود بالزمن إلى الوراء فيتصور أن الجريمة لم تقع . ولما كان وجود شيء ما مع عدم معرفة أحد به يساوي تقريبا عدم وجوده ، فإن المجرم بإخفاء جريمته عن كل إنسان يأمل في أن يكون ذلك محوالم .

ولكن معرفته هو نفسه بالجريمة تظل قائمة ؛ ويظل هذا الإحساس يستحوذ عليه حتي يشعره بأنه خارج على المجتمع ، وقد كان يأمل أنه بمحو آثار جريمته يحتفظ بصلته به . وهو حين يخفي معالم جريمته ويقابل الناس مقابلة الشرفاء يشعر بأن الاحترام موجه إلى رجل شريف ولم يعد هو ذلك الرجل . فكأنه ، وهو يعلم أنه مجرم ، أصبح في عزلة عن المجتمع لأن المجتمع لا يعامل المجرمين ؛ وهو يحس بهذه العزلة بالرغم من وجوده بين الناس ، ويشعر بوطنائها أكثر مما لو كان في جزيرة مقفلة .

فلا بد له إذ ذل أن يعود إلى حظيرة المجتمع ، من أن يعترف بجريمته ،

وحينئذ يعامله المجتمع كما يستحق . ولما كانت هذه المعاملة تنع على شخصه الحقيقي لا على شخصه المزيف : فلها تشعره بعودة اتصاله بالآخرين : وإذا كان المجتمع هو الذى يوقع العقوبة عليه ، فإنه وقد انضم إلى صفوفه باعترافه ، يشعر بعض الشيء بأنه قد أدان نفسه بنفسه : وهذا الشعور يعيد إليه تقديره لنفسه :

هذه هي القوة الحقيقية التي تدفع المجرم إلى الاعتراف : وقد يحدث أحيانا ألا يصل الأمر إلى حد الاعتراف للسلطات الاجتماعية ، بل يكفي المجرم بالاعتراف لصديق أو لآى إنسان يثق فيه . وهو يأمل بذلك أيضا أن تظل صلته بالمجتمع قائمة ومتعلقة ولو بخطط رفيع ، وأكبر ما يخشاه هو أن تنقطع هذه الصلة تماما .

المصدر الأول للأخلاق ، أو الأخلاق الاجتماعية :

وانقطاع صلة المرء بالمجتمع هي وحدها التي تظهر له جليسا مقدار تعلقه به ، واندماجه فيه . فنحن في الأوقات العسادية نقوم بأداء التزاماتنا دون أن نفكر فيها ، ولو احتاج الأمر لأن نفكر في الواجب وفي صيغته في كل مرة نؤديه فيها لأصبح أداء الواجبات من أشق ما يكون . فالعادات المكتسبة تغنيانا عن التفكير ، ولا يسعنا في غالب الأحيان إلا أن نترك أنفسنا على سجيبتها ، فنؤدى للمجتمع ما ينتظره منا . وقد سهل المجتمع علينا هذه المهمة حين أقام هيئات وسيطة بين الفرد وبينه : وهذه الهيئات هي الأسرة ، والطائفة المهنية ، والوحدة الاجتماعية . وإذا كان الارتباط بين هذه الهيئات وبين المجتمع الأكبر ارتباطا وثيقا يقوم على دعائم سليمة ، فإنه يكفي في غالب

الاحيان أن تؤدى واجبتنا نحو هذه الهيئات أو بعضها حتي نكون قد أدبنا واجبتنا نحو المجتمع . ونحن لا نحس - كما قلنا - بوطأة العادات الاجتماعية المتغلظة في قلوبنا إلا اذا انحرفنا عنها .

فالمجتمع هو الذى يرسم للفرم برنامج حياته اليومية . والمبرء لا يستطيع أن يحيا حياة الأسرة ، ولا أن يمارس مهنته ، ولا أن يقوم بحاجاته اليومية ، بل ولا أن يتنزه في الشارع دون أن يخضع لأوامر ، ويرضخ لالتزامات . وإذا تعين علينا أحيانا أن نختار بين وجود من التصرف ، فإننا نختار بطبيعة الحال ما يتفق مع القواعد المعترف بها في المجتمع . ونحن نقوم بهذا الاختيار بطريقة تكاد تكون لا شعورية وبدون أن نبذل أى جهد .

ولكن لماذا يبدو الواجب صعبا في بعض الاحيان ؟ ذلك لأن الإذعان للواجب يتضمن في بعض الحالات ضغطا من الذات على نفسها ، كما أن التردد وتدبر الامر اللذين يسبقان مرحلة التنفيذ يعبران عن حالة تيقظ في الضمير - بل إن الضمير ليس في الحقيقة إلا نخالة الرد هذه - فالعمل الذى يتم في سهولة ويسر لا يكاد يترك أثرا في الشعور . ولما كان هناك نسوع من التضامن بين التزاماتنا جميعا ، ولما كان الإلزام بصطحب عادة بنوع من القهر ومغلظة النفس ، لذلك تصطبغ واجباتنا جميعا بتلك الصبغة التي تجعلها في نظرنا شاقة . وقد استخلص برجسون من ذلك قاعدة عملية وهي أن الخضوع للواجب ليس إلا مقاومة المرء لنفسه أى لذاته الفردية .

المجتمع المغلق

يستخلص من التحليل الذى قدمناه أن أساس الإلزام الخلقى هو المطالب الملحنة للحياة الاجتماعية موبقى علينا الآن أن نحدد معنى المجتمع الذى يقصده برجسون والذي

يعلده صدرًا للإلزام. هل هو ذلك المجتمع اللامحدود الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم الإنسانية؟ لا شك أن لنا واجبات نحو الإنسان بصفته إنساناً، بالرغم من أن هذه الواجبات تنبعث عن مصدر آخر غير المجتمع كما سترى بعد قليل، ولا بد لنا من أن نميز بين هذه الواجبات الإنسانية وبين واجباتنا نحو مواطنينا. وإذا لم تكن الأخلاق بهذا التمييز فإنها تجانب الحقيقة ويكون تحليلها لفكرة الواجب تحليلًا ناقصًا.

إذا قلنا إن واجب احترام حياة الغير وماكيته مطلب أساسي من مطالب الحياة الاجتماعية، فأى مجتمع نقصد؟ يكفي للإجابة على هذا السؤال أن نتذكر ما يحدث في حالة الحرب، حيث لا يغدو القتل والنهب مباحين فحسب بل من الأفعال التي تستحق التمجيد والقاب البطولة. إن المحاربين يتمثلون دائماً بقول شياطين مكبث^(١):

Fair is foul, and foul is fair (١).

هل كان من الممكن إذن أن يحدث هذا التغير السريع في مضمون الواجبات لو أن المجتمع ألزمتها بها على أنها واجبات تحدد موقف الإنسان من الإنسان بصفة عامة؟ إن المجتمع يقول ما لا يفعل: يقول لنا إن الواجبات التي يحددها لنا واجبات نحو الإنسانية. ولكن هذه الواجبات قد تصبح معطلة لظروف طارئة لا يمكن تفاديها أحياناً لسوء الحظ.

على أن المجتمع، بهذه اللغة التي تأمرنا باحترام الآخرين ثم تنقض هذا

(١) معنى هذه العبارة التي وردت في رواية مكبث لشكسبير: «السلوك المشروع خيانة، والحياة سلوك مشروع».

الاحترام في حالات خاصة ، نقول إن المجتمع بهذه اللغة قد فتش الطريق أمام نوع آخر من الأخلاق لا يأتي من المجتمع ، وإنما يأتي من مصدر أكثر سموا وعمقا .

إن واجباتنا الاجتماعية تهدف إلى نزع من الترابط والانسجام بين أفراد المجتمع ، وهذه الواجبات تؤدي في النهاية إلى جعل المواطنين صفا واحدا أمام العدو الخارجي . وكأن المجتمع بذلك قد هذب الفرد بما أودعه فيه من آثار حضارة القرون المتعاقبة ، ولكنه احتفظ خلف هذا الطلاء السميك بغرائز الإنسان البدائية .

وخلاصة القول إن الغريزة الإنسانية التي وجدنا أنها تكون أساس الإلزام الاجتماعي تهدف دائما إلى تحقيق مصلحة مجتمع مقفل *une société close* ، مهما بلغ هذا المجتمع من الاتساع فبين فكرة الدولة مهما اتسعت ، وبين فكرة الإنسانية الفرق نفسه الذي نجده بين المحدود واللامتناهى ، بين الدائرة المقفلة وبين المجال الفسيح الذي لا يحد .

المصدر الثاني للأخلاق ، أو الأخلاق الإنسانية :

يقول البعض إننا إذا تدربنا على التفضيلة في الأسرة ، فإن ذلك يهيئنا إلى حب الوطن كما أننا بتعودنا على حب الوطن نعد أنفسنا لحب الإنسانية . ومعنى ذلك أن عاطفتنا نحو الآخرين تزداد اتساعا كلما انتقلت من دائرة إلى أخرى حتى تشمل الإنسانية جميعا . ولكن هذا وهم باطل فمصدر الأخلاق الإنسانية ، في نظر برجسون ، ليس امتدادا لمصدر الأخلاق الاجتماعية : وما يساعد على تصديق هذا الوهم أن الجزء الأول من القضية يؤيده الواقع فالفضائل العائلية ترتبط بالفضائل الاجتماعية وذلك لسبب بسيط وهو أن

- ١٩ -

الأسرة والمجتمع كانا في الأصل شيئا واحدا ، ولذلك ظلت الصلة بينهما وثيقة حتى بعد فصل وظائف الأسرة عن وظائف المجتمع .

ولكن الفرق بين المجتمع أى بين الوطن الذى نعيش فيه وبين الإنسانية بوجه عام هو نفس الفرق - كما قلنا - بين المطلق واللامتناهى . فالاختلاف بينهما اختلاف من حيث الطبيعة لا من حيث الدرجة فحسب . وعاطفتنا نحو الأقارب والمواطنين تكاد تكون عاطفة طبيعية ومباشرة ، أما حب الإنسانية فإنه غير مباشر ومكتسب . مكتسب إما عن طريق الدين لأن الدين يدعو إلى حب الإنسان لأخيه الإنسان ؛ وإما عن طريق العقل أو الفلسفة . فالفلسفة يوجهون العقل إلى تقدير الكرامة الإنسانية وإلى الاعتراف بحق الجميع فى الاحترام القائل على تبادل المحبة . وسواء اخترنا طريق الدين أو طريق الفلسفة فإننا لا نصل إلى الإنسانية بخطوات مارين بالأسرة ثم بالدولة . بل إننا نقفز فجأة إلى أفق بعيد يوصلنا إلى الإنسانية . وسواء تكلمنا بلغة الدين أو الفلسفة ، وسواء قصدنا إلى الحب أو إلى الاحترام ، فإننا نجد أنفسنا أمام نوع آخر من الاخلاق ، وأمام نوع آخر من الإلزام لا ينبعث عن الضمير الاجتماعى .

فلنتظر الآن فى معنى الاخلاق الكاملة :

ظهر فى جميع الأزمان رجال أفاضوا لتحقيق فهم هذه الاخلاق . فقبس القديسين والأنبياء عرفت الإنسانية فلاسفة الاغريق وحكماء الصين وغيرهم وإذا كانت الاخلاق الاجتماعية تتخذ صبغة عامة فإن الاخلاق الإنسانية أو المطلقة تتجسد فى شخصية فذة تصبح مثالا يحتذى به ، ومثارا يتسدى بهديه .

ولكن من أين تأتي قوة هذا المثال ؟ إن هؤلاء الأبطال يلتف حولهم أنصار عديدون ؛ إنهم لا يطلبون شيئاً ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة . إنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط ، ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صدهاء في نفوس الطوائف العديدة .

المعرفة سر هذه القوة لننظر في الموقف الأخلاقي لأحد هؤلاء الأبطال . إن الأخلاق الاجتماعية التي تكلمنا عنها فيما سبق قد تدعو إلى النضال ، وقد يكون هذا النضال من أجل الحياة ، فهو لا يخلو من الحقد الذي يولده التنافس . أما الأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية ، فإنها حب خالص لا تشوبه ضغينة ولا حقد . واندفاع الروح نحو الغايات الإنسانية حركة تكفي نفسها بنفسها ، ولا تهدف إلى تحقيق أغراض مادية .

وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تعتمد على الغريزة والعادة ، فالأخلاق الإنسانية تعتمد على العاطفة وعلى الانفعال القوي . وإذا كان الانفعال القوي هو الأصل في أنواع الإبداع والحاق في نواحي الفن والأدب ومظاهر الحضارة ، فهو كذلك الأهم في ظهور التيارات الأخلاقية والإصلاحية التي تدفنا نحو تحقيق المثل الإنسانية العليا . ولا تقتصر وظيفة الانفعال على أنه يحفز الفكر إلى العمل والإرادة إلى الصمود والتغلب على الصعاب ؛ بل إن منه لا يقل ما يترك الفكر ، فالخلاق رافع يداه بحثاً عن كل شيء الإنساني . والإنسان الذي تكلم عن بيردريخ إلينس الذي يمسك الناس بيداً بيداً فيشدونها معاً إلى الأمام . وهو الخواص الذين يسرى من نفس إلى نفس ، حين أن يصفح أبو تميم جلعان .

وأول ما يخطر على البال في هذا الموضوع هو الأخلاق التي روجها

على الأوضاع البالية . وهذا الشعور بتحرر الروح هو سر سعادتهم . وهم لا يقيمون وزنا للرغامية المادية ولا للثروة بل لأنهم بتخلصهم من هذه القيود يشعرون بالراحة ثم بالغبطة والسعادة .

ولا يتوقف نجاح المصلح على مقدرته في الوعظ والدعوة إلى حب الإنسانية وخيرها . فالعقل قد يقتنع بأشياء ولكنه لا ينفذها ، وشتان بين ما يبعه العقل وما تنفذه الإرادة . ولا يحفز الإرادة على العمل إلا العمل . والبطولة ليست في الأقوال وإنما في الأفعال . وإذن فحياة المصلح وسيرته وأعماله هي ما يحفز الناس إلى اتباعه وإلى الالتفاف حوله .

وإذا أثبتت فكرة العقبات المادية أمام النفس المنطلقة المتحررة ، فإنها الانجيب على ذلك بأن العقبات يجب محاولة تفاديها أو التغلب عليها أو فتحامها ، بل أنها تعلن في قوة أن العقبات لا وجود لها .

ومجمل القول إن الأخلاق تنقسم في نظر برجسون إلى قسمين متميزين الأول يمكن تفسيره بالرجوع إلى البناء الاجتماعي وهو بطبيعته مغاير محلود . أما الثاني فأساسه «دفع الحياة» (١) وهو بطبيعته حركة وانتشار وتطلع نحو اللانهاي والمثالي . والإلزام في الأول هو ضغط المجتمع . أما الثاني فإن كان فيه إلزام فإن هذا الإلزام ينبعث من باطن الذات ، وهو يتمثل في قوة الانفعال ، والرغبة في تحرير النفس من عبودية القيود المادية .

لقد أرادت الطبيعة ، حين وضعت الكائن الإنساني في حلقة من حلقات التطور ، أن تجعل منه كائنا اجتماعيا ، واعتمدت في بقاء المجتمع على الذكاء

(١) دفع الحياة أو L' élan vital ، تعبير ورد في كتاب برجسون «التطور الخلاق L' Evolution créatrice» .

والغريزة. ولقد تحضرت المجتمعات وتطورت ولكن نزعاتها العضوية أو المادية ظلت كما هي . فالأخلاق التطورية أو الأصلية عند الإنسان هي التي تخدم غايات المجتمع ، بوضعه المطلق المحدود .

أما القسم الثاني من الأخلاق فلم يكن فيما رتبته الطبيعة . ويعني برجسون بذلك أن الطبيعة قد توقفت امتداد الحياة الاجتماعية عن طريق الذكاء ، ولسكنه امتداد إلى حد معين . ولم تكن تقدر أن هذا الامتداد سير في طريقه حتى يصبح خطرا على ما رسمته في الأصل . وما أكثر الحالات التي استطاع الإنسان فيها أن يخدع الطبيعة، فقد أرادت الطبيعة أن ينسل الاسان بدون انقطاع كجميع الكائنات الأخرى واتخذت جميع التحولات اللازمة لبقاء النوع الإنساني . ولكنها لم تكن تتوقع حين منحتنا الذكاء أننا سنستخدم هذا الذكاء في الفصل بين العملية الجنسية ونتائجها الطبيعية ، وأن الإنسان سيستطيع أن يتفوق لذة البذر بدون أن يتحمل مشقة الحصاد : وبالمثل فقد خدع الإنسان الطبيعة حين أراد أن يمتد التعاون الاجتماعي إلى فكرة الإخاء الإنساني .

لقد أرادت الطبيعة أن تحد الإنسان بحدود المجتمعات الصغيرة . ولكنه بذكائه قد سخر من هذه الحدود . فتحلده الذكاء بمجهوده الخاص واتخذ في نموه شكلا لم تكن تتوقعه الطبيعة . وتمكن بعض بنى الإنسان ممن يمتازون بالعقورية ، بعقورية الذكاء أو عقورية الإرادة من كسر قيود الطبيعة متطلعين إلى إحلال فكرة الإخاء الإنساني محل فكرة التضامن الاجتماعي ، . وإذا استعبرنا تعبير سبينوزا فإننا نقول إن الإنسان لكي يعود إلى الطبيعة ، الطابعة ، قد انفصل عن الطبيعة (المطبوعة) .

القسم الثانى

الضمير الاخلاقى

الفصل السابع

خصائص الضمير الأخلاقي

١ - الشعور والضمير :

إذا كنا نقرر أن الحقائق الفلسفية ، بل والفلسفة ذاتها ، لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بوجود العقل الواعى *l'esprit Conscient* ، الذى يتلقى المعرفة ويشعها ، فإن ذلك يوصلنا بالآخرى على الأخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نصفه بكلمة « أخلاقى » لا يكون له هذه الصفة إلا بالقياس إلى عقل يزن الأمور تحت مسؤوليته : ولكى يكون لنا « ضمير » يجب أن يسبق ذلك وجود « الشعور » وفى بعض اللغات الأوربية تعبر عن هذين المعنيين كلمة واحدة : *Conscience* :

ولكى نحدد معنى كلمة « شعور » يجب أن نعني أولا بالتمييز بين « الشعور *Conscience* » ، وبين « المعرفة *Connaissance* » ، فالشعور هو ذلك الويضى الذى يصاحب ويضيء السيل أمام كل عملية عقلية ، سواء أكان ذلك يختص بمعرفة (كالإدراك الحسى أو الحكم) ، أو بسلوك تحدده الإرادة ، أو بإحساس جمالى أو عاطفى . أما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الأشياء ، أى حين يعكف على هذه الأشياء ، التى تعرض للعقل ، ليحللها ويفهمها . وعلى ذلك فالشعور بمعناه العام يشمل كل عمليات العقل ومنها المعرفة .

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور إلى مناطق . فهناك الشعور النفسى

ولكن لا يتنافى هذا التقسيم مع ما للعقل من صفة مميزة ، وهى الوحدة وعدم التجزؤ : وهنا نذكر قول أرسطو : يجب أن تكون القوة التى تميز بين الأملس والأبيض قوة واحدة : « فكيف يمكن إذن أن ينقسم الشعور إلى أنواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد من أخص خصائصه أنه لا يتجزأ ؟

.. وقد تكلم بعضهم أيضا عن الشعور ، وخصوصا في عصرنا هذا الذي يتسم بالفرديّة ، على أنه ملكة خاصة في كل كائن إنسانى تميزه عما سواه . وخلصوا من ذلك إلى أن التصورات التي يتصورها كل فرد خاصة به ولا يشترك معه فيها سواه . « قالأنا » معناها « اللأأنا » . وعلى هذا النحو لا تكون الإنسانية إلا أفرادا يعيش كل منهم منظويا على نفسه :

هذه الفكرة التي تحرم على تأييد ذاتية الفرد ، وعلى تأييد الطابع
الاستقلالي في التفكير وفي المبادأة بالتصرف Initiative تصطدم بالواقع
الذي يجبرها على أن تظل مجرد فكرة نظرية . إذ أنه مجرد أن يعترينا الخوف ،
أو تحفزنا العواطف النبيلة لأجعل ، نجد أنفسنا نبحث عن الغير ، ونطالب إليه
المعونة ، أو نفيض عليه من عاطفتنا . وفي ذلك ، بداية وأنشور ، يتسل
بشعور الآخرين ، ويتفاعل معه ، ويؤدي ذلك إلى أن ينهم كل . . .
يتأثر ، ويؤثر فيه
يتمثل في معنى الهم
أخرى غير ذلك
التي هي ذاتية الفرد
التي هي ذاتية الفرد

يدفعنا هذا إلى القول بأن الشعور لا يقتصر فقط على الشعور النفسى ،
وليس معناه فقط « الأنا » متميزة عن « الأنت » . بل يجب أن نفهم من معنى
الشعور أنه « الامتزاج بين الأنا والعالم الخارجى » ، بين التفكير والتأمل .
التفكير من حيث أنه ينصب على أشياء خارجة عن الذات ، والتأمل من حيث
أنه ينصب على الذات .

والتجربة العقلية ، كما لمصناها في هذه الكلمات القليلة على أنها امتزاج بين
الشعور الذاتى والشعور العام la conscience universelle ، تتضمن أنواعا
من النشاط تتجه بالشعور دون أن تقسمه في اتجاهات مختلفة . وهذه
الاتجاهات تتصل بأنواع الشعور التى ذكرناها منذ لحظة :

(١) الشعور النفسى هو عكوف الفرد على معرفة ذاته معرفة
نظرية . وهذه المعرفة هى بداية المعرفة العلمية . فالتأمل الباطنى حين يصل
إلى بعض المعطيات عن الذات يوصلنا إلى ربط هذه المعطيات - عن طريق
التحليل الدقيق - ببعض الشروط الجسمية أو المادية الخارجة عن نطاق الجسم .
٢ - أما الشعور الجمالى فهو الأثر أو الصدى الذى يحدثه تردد المعطيات
الخارجية في إحساسى . وهو شعور الارتياح إزاء الانفعالات التى تحدثها
الأشياء الجميلة في النفس .

والشعور في هاتين الحالتين ، أى في حالة الإحساس بالذات ، والإحساس
بالجمال شعور يتجه نحو الداخل أى نحو تحليل الذات .

إما إذا اتجه الشعور نحو الاهتمام بالسلوك ، ونحو تحقيق النية الطيبة ،
وتركت « الحقيقة » مكانها « للإخلاص » ، وحل الاهتمام بالمستقبل محل
ملاحظة الحاضر ، عندئذ نجد أنفسنا أمام نوعين آخرين من الشعور : هما
الشعور الدينى والشعور الأخلاقى أو الضمير .

(٣) أما عن الشعور الدينى فمهمته مراقبة وتوجيه الطاقة العقلية توجيهها يرفعها من عالم المادة إلى عالم الروح ، أى أنه يحول الانانية الجشعة فى الإنسان إلى حب خالص ينتهى فى أرقى درجاته إلى الحب الإلهى . وبقدر ما تعتمد الحاسة الخلقية على الوحي الصادر من باطن الذات نجد أن الشعور الدينى يبعث فيها القوة .

(٤) الشعور الأخلاقى أو الضمير : أهم ما يميز هذا الشعور أنه يهتم بالمستقبل وينظر إلى الأمام ليحدد السلوك الإنسانى حسب ما توحى به « النية الطيبة » .

وبمقارنة هذا الشعور ، بالشعور النفسى أو السيكولوجى ، نجد أن هذا الأخير يتميز بالموضوعية والحكم الذى لا يصد عن هوى ، أو عن تأثير بالاعتبارات العاطفية . ولذلك فإن هذا الشعور لا يعبر عن حرارة الحياة ، وما تذخر به من قوى وتيارات مختلفة تتجاذب الإنسان فى شتى الاتجاهات . والسؤال الذى يحاول الإجابة عليه هو : « من أنا ؟ » :

أما الشعور الأخلاقى فينتجه رأساً نحو السلوك العملى ، وشغله الشاغل هو الإجابة على سؤال : « ماذا أفعل ؟ » وهو فى بحثه عن هذه الإجابة قلق حائر لا يستقر على حال . وهذا الشعور لا يخاطب الإنسان بصيغة المضارع ، وإنما بصيغة الأمر .

ولا يعنى هذا الوصف أن الشعور قد يكون « سيكولوجيا » أو قد يكون « أخلاقيا » ، بل إنه ينتجه أو يتعين عليه أن ينتجه هذا الاتجاه أو ذاك بحسب

الظروف التي يوجد فيها الإنسان . ففي بعض الأحيان تتغلب الرغبة إلى المعرفة ، وفي أوقات أخرى تتغلب الرغبة إلى العمل . على أن أنواع الشعور التي حاولنا تحليلها كل على حدة لا يستقل أحدها بالعمل في أى حالة من الحالات ، إذ أنها « عمليات » يمتزج عليها الذهن ، وتدفع به جميعا نحو الازدهار وتحقيق الكمال الإنسانى . وعن طريق هذه العمليات الشعورية يتصل العقل الإنسانى بالعقل العام ، وتساهم الأخلاق الفردية في الوصول بالإنسانية إلى هدفها الأخلاقى الأسمى

٢ - خصائص الضمير الأخلاقى :

تكلمنا عن الضمير الأخلاقى بوصفه أحد العمليات الشعورية التي تدور في الذهن وسوف نبحثه الآن في ذاته ، ونصرف النظر قليلا عن ارتباطه بالعمليات الأخرى ، على أن نعود لهذا الارتباط عندما نتكلم عن أنواع النزاع والاحتدام التي تعرض للضمير الأخلاقى ، ويتعين عليه أن يهيء لها حولا .

عرف بعضهم الضمير الأخلاقى بأنه « معرفة الخير والشر » (١) ويلاحظ من خلال هذا التعريف أثر المعرفة النظرية التي تثقل كاهل الأخلاق . إذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير ، تحديد ما هو كائن حقا ، وتحت كلمة الشر ، تحديد ما لا وجود له إلا بالوهم والخدعة L'illusion وليس الخير كائنا أو شيئا ملموسا نستطيع المعرفة أن تتجه إليه ، كما تتجه إلى نموذج معين لتقليده أو محاكاته . ولكنه « أمر » يصدر عن الإرادة بعد أن تستبينه النية الطيبة . وقيمة هذا الأمر تتوقف على ما سوف يكون ، أى على تنفيذه . وبدون هذا التنفيذ

(1) Boirac , Leçons de Morale , Paris , Alcan , 1910

لا يكون هناك خير . فالخير قبل السلوك ، بل وعند بلده السلوك . لا يشعر به الإنسان إلا شعوراً مبهماً ، وهو في الحقيقة لا يزال بل - يصبو إليه . ويصدق ذلك على الخصوص في حالة السلوك المبكر ، الذي يحققه المرء لأول مرة - ففي الأخلاق إذن يجب أن نتجسّط رقتنا في التفكير لأمم الموضوع إلى الذات ، بل على العكس من الذات إلى الموضوع ، ومن الحاضر إلى المستقبل .

على أن الأخلاق ، فوق ذلك ، تتضمن ما هو أكثر من المعرفة : تتضمن القدرة على الاختيار ، والطاقة التي تدفع إلى النزوع ، والعمل الذي يدخل في حيز التنفيذ ، أو باختصار تتضمن تعلق الذات بغاية محددة .

لذلك يستحسن في تعريف الضمير الخلقى ، ألا نبدأ بما هو خارج عن نشاطه ، بل نبدأ بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بما يقوم به من سلوك أولى . .

ولنبداً إذن بفكرة يقبلها الجميع ، وهي أن الأخلاق تمثل مكاناً وسطاً ، أو مرتبة متوسطة من درجات التجربة العقلية : فدون هذه المرتبة ، مرتبة الأفعال التلقائية الساذجة التي تعبّر عن الغريزة ، وعن المشاعر التي لا تحدد لها : وفي هذه المنطقة السفلى من مناطق التدرج للعقل ، تتربع الغريزة وتسيطر على حياة الإنسان ، وتقوده إلى الخير أحياناً وإلى الهلاك أحياناً . ويتلمس الإنسان طريقه في هذه الحالة على هدى الحس والاستشفاف . .

أما المرتبة التي تسمى على مرتبة الأخلاق ، فهي المرتبة التي يصل فيها المرء إلى درجة من التجربة والحكمة تجعله يتصرف في أدق الأمور تصرفاً حكماً ويمكن أن نقول في هذه الحالة إن الأخلاق قد امتزجت بكيانه ، وسرت

في دمه ، فأصبح لا يشعر بحاجة إلى المزيد منها ولا لأن يستعيد في ذهنه قواعد معينة ، أو يراجع نفسه عند إبرام أمر من الأمور . وقد وصف « بسكال » هذه الحالة في عبارة مشهورة وهي أن « الأخلاق الحقيقية تهزأ بالأخلاق » (١) وهو يعتمد بكلمة « أخلاق » الأولى : الحاسة الخلقية التي بلغت أقصى درجات الإرهاف والسمو ، وبالثانية : قواعد الأخلاق التي يحتاج إليها عامة الناس لتهدم في تصرفاتهم . أن أن الأخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تهزأ بالقواعد الأخلاقية التي يضعها العقل : وبالمثل يمكننا القول : « إن البلاغة الحقيقية (أى النظرية) تهزأ بالبلاغة (أى بقواعد البلاغة) » وإن الموسيقى الحقيقية (أى المديهة الموسيقية) تهزأ بالموسيقى (أى بالقواعد الموسيقية) ، الخ ...

شع وبه ملكة أو قدرة خاصة في ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة بطريق التعلم والتدريب . ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذا الموقف الذي يسمو على الأخلاق هو موقف الصفوة من البشر أى الأنبياء والغدبيين فهم النبوع الذي تتدفق منه الأخلاق (٢)

ويشارك كل من المستوى الأدنى والمستوى الأعلى للشعور في صفة واحدة ، وهي أن الذات فيها تعمل كوحدة ، وتتحرك ككتلة لا يشيع فيها الانقسام : فالأنا الساذجة تتحرك بالغريزة ، والقدسية تستمد تصرفاتها من الوحي الإلهي أما المستوى المتوسط ، وهو مستوى الأخلاق ، فيتميز ، على العكس بانقسام الذات وتردها تبعاً للعقبات التي تعترضها والتي تحاول أن تجد لها الحلول

(١) " La vrai Morale se moque de la Morale " (Pascal)

(٢) تكلمنا عن هذا الموقف عند عرضنا لمصدرى الاخلاق عند برجس . أظن القائل

المناسبة . وفي منتصف الطريق بين الغريزة والسمو القدسي ، نجد أنفسنا في حاجة إلى الأخلاق كي نغلب بها على الصعاب التي تواجهنا . فتضطر الذات إلى الازدواج ويتنازعها عامل الحياة (ويرتبط بالناحية البيولوجية للإنسان) ، وعامل الإرادة (ويرتبط بالناحية الروحية في الإنسان) ، وتحاول الإرادة أن يكون لها الغلبة بحيث تستطيع أن توجه النشاط ، وتفرض عليه في كل لحظة قاعدة أخلاقية أو مثالا أعلى يحدده ويرسم له الطريق (١) .

وعلى ذلك فإننا نستطيع القول بأن الضمير الأخلاقي هو ذلك التأثير الذي تمارسه الذات الإرادية على مجموع المحتوى العقلي بحيث تستطيع أن تتحكم في نشاطه ، فتبجح أو تمنع ، وتيسر أو تعيق كل جركة تصدر عن الاندفاع التلقائي .

ونرانا بذلك التحليل قد وصلنا إلى نقطة نلتقي فيها مع ما يردده الرأي الشائع من أن الضمير الأخلاقي هو « الرقيب » . فالرقابة هنا رقابة حقيقية ، إذ أن كل حركة ، وكل نشاط ، وكل سلوك لكي يكون أخلاقيا لابد أن يجيزه هذا الرقيب فإذا ما صدر الفعل دون أن يمر بهذه الرقابة انتفت عنه صفة الأخلاق (٢)

(١) مثل هذا التقسيم للشعور الأخلاقي إلى مناطق نجد عند « دبريل » في كتابه « محاولة في دراسة الأخلاق » ، فهو يقسم نمو الضمير واكتسما له إلى مراحل ثلاثة : (١) مرحلة الغرائز (٢) مرحلة الضمير الأخلاقي الحقيقية - أي مرحلة الإلزام والعرفة بالقواعد الأخلاقية . (٣) مرحلة الإرادة الخالصة أو أو المثال الأعلى الإخلاقي .

Dupréel: Traité de Morale; 2 Vol. Bruxelles, 1932.
(٢) أنظر Le Senne, Traité de Morale, Presses Univers., Paris 1942

وإذا كانت « دفعة الحياة » L'élan Vi ، كما يقول برجسون ، تدفع بالذات إلى الانتشار في أوسع مدى ، فإن الإرادة التي تظهر في الضمير الأخلاقي تنظم هذا الانتشار وتهذب ، فتشجعه وتحت عليه تارة ، وتقلل من سرعته أو تمنعه تارة أخرى .

ويمكن القول إن الإرادة في مجال الأخلاق تقابل السببية في مجال العلوم الطبيعية . فكما أن السبب يغير من سير الظواهر ويحولها إلى ناحية أخرى غير تلك التي تتجه إليها من تلقاء نفسها . في حالة عدم تدخل السبب ، فكذلك الإرادة إذا تدخلت في عالم النشاط الإنساني وجهته وجهة لا يتجه إليها في حالة عدم تدخل الإرادة .

والحث على عمل أو التخلي عنه ، سواء أكان هذا العمل عمليا أو عاطفيا ، معناه « الاستحسان » أو الاستهجان ، وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الأخلاقي ، فنحن ندخل في مجال الأخلاق حين نستحسن سلوكا أو نستهجن آخر ، أي حين نمدح أو نلوم الفاعل . ولكننا في مجال العلم لا شأن لنا . بذلك . فالعالم لا يستحسن أو يستهجن ظاهرة معينة ، ولكنه يوضح حقيقة أو يفند ما أو ينقضها ، ومعنى ذلك أنه يحكم فقط بأنها صواب أو خطأ . وإذا بدأ في لوم من يخطئ فعني ذلك أنه يستهجن أخلاقيا إصرار المخطئ على الخطأ وإبكار الصواب . ولكنه طالما يبحث عن الحقيقة فليس له أن يجعل منها مجالا للاستحسان ، فقد يكون في ذلك ما يوحى بأن الحقيقة ترتبط أو تتوقف على إرادة من يؤكدها .

وإذا نظرنا أيضا إلى موقف الفنان نجد أنه في الحقيقة لا يلوم ولا يمدح ، ولا يهتم ولا يبرىء ، وإنما هو « يعجب ، أو لا يعجب » بما يشاهده من الأعمال الفنية وقد يصح أن يلام المرؤ لا يبحث عن الجمال ، وذلك لأن

— ١٣٤ —

هذا البحث يعتمد على الإدارة . ولكن كيف نلوم إنسانا على عدم شعوره
بما لا يستطيع أن يشعر به ؟

على أننا ارتفعنا في مدارج الشعور الأخلاقي حتى نصل إلى مرتبة القديسين ،
نجد أن فكرة المدح أو اللوم قد تلاشت أيضا . فالقديس لا يلوم ولا يمدح ،
وإنما تمتلئ نفسه بالحب لكل مخلوق ، ويشع هذا الحب من حوله ، وهو
يعجب بكل شيء لأنه من صنع الله ، ويصنع عن كل هفوة لأنه يأمل في
إصلاح الناس عن طريق الحب لا عن طريق العقاب .

الفصل الثامن

نشأة الضمير الاخلاقي

لكي نستعرض النظريات المختلفة التي ظهرت في تفسير نشأة الضمير الأخلاقي يجب أن نأخذ بالاعتبار الترتيب الزمني لظهور هذه النظريات ، بل نبدأ بأقربها اتصالاً بالتفسير الساذج عند العامة ، أي بتلك التي نستقي مصادرها من الأشياء الحسية ، ثم نتدرج منها إلى النظريات ذات الطابع العقلي - ومعنى ذلك أننا منبداً بعرض التفسير الذي تقترحه المذاهب التجريبية .

وتتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لها طابع الانتشار وعدم التحديد في صيغ ثابتة Caractère diffus (١) لذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التي تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية . ونستطيع أن نقول إن أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت في الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبي L'Empirisme . فقد نادى « فرنسيس بيكون » Bacon بوجود تطبيق مذهب التجريبي على دراسة الأخلاق والسياسة :

١ - التفسير التجريبي

وينزع المذهب التجريبي إلى تفسير الضمير من الخارج (٢) . فالتأثيرات

(١) Cuvillier, Manuel de Sociologie, Presses Univers 1950
T. II, P. 518.

(٢) Le Senne, Traité de Morale, op. cit p. 832.

التي تأتينا من المحارِب الحية تنطبع في النفس كما تنطبع الأكتاف على ورقة بيضاء . وبتوالي هذه التأثيرات تتكون المادَات التي نجعلنا نتوقع حدوث الشيء متى حدث سببه ، وذلك ما نسميه عادة بمبدأ السببية .

ونحن إذاً نطعننا هذا المنهج نجد أن تفسيره لنشأة الشعور الأخلاقي ، يطابق تماماً تفسيره لنشأة الشعور الحسي ، أى الشعور الذي يؤدي إلى المعرفة *La conscience cognitive* . فالخير معناه تجريبياً كل ما يثير في النفس الشعور بالارتياح ، والفعل الخبيث هو كل ما يثير في النفس الشعور بالقلق . ونحس إذاً ونجس إذاً أننا في مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما ترتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا ، ونصوغ هذه القاعدة على الوجه الآتي :
« أبعد عن هذا المؤثر لكي تحصل على تلك اللذة » ، والمادَات القردية التي تتكون على هذا النحو هي العناصر الأساسية التي تنشأ عنها المادَات والتقاليد الجمعية .

وعلى ذلك فالعبرة هي التي تكون الضمير أو هي المصدر الأساسي لنشأته إذ كيف نستطيع بلون التجربة إذ كنا أمام النهر أن نعرف إذا كان الماء يحلحله أم لا ؟ ويقول هيوم : إن العادة هي المرشد الأساسي في حياة الإنسان ، (١) ولذلك فإن هيوم لا ينحى مبدأ الشك المفرط *Le Scepticisme* ، ويعتقد أن أكبر معول يهدم هذا الشك هو العمل والحركة والانهماك في القيام بأعباء الحياة العامة . فالضمير والحالة هذه هو الكتلة النشطة التي تتكون من المعتدات المنبثقة عن اتصالنا بعالم التجربة :

Hume, Essai sur l'entend. humain; trad. Renouvier - pillon (٢)

4 e essai, p. 433.

هذا هو تفسير المذهب التجريبي لنشأة الضمير الأخلاقي . ونحن وإن كنا لا نوافق على ما يذهب إليه من اعتبار العادات الفردية أساسا للعادات الجمعية، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقرار النظرى والعمل كشرط من شروط البحث في الحياة الأخلاقية . فالبدأ التجريبي يذكرنا دائما بأننا نكون جزءا من عالم خاص يجب أن نكون دائما على صلة وثيقة به .

ولكنه إذا كان العمل أو النشاط ، وخاصة النشاط الأخلاقي ، يتضمن نوعا من الحكم أو التقدير القيمي ، فإن هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع إلى المشاهد بحسب الواقع فحسب . وإذا استخلصنا من هذا المذهب ، أن العمل الذى يوفر لنا اللذة عمل واجب الأداء ، فعنى ذلك أننا نفترض قبلنا *a priori* أن اللذة غاية يجب أن نسعى إليها . وهذا الافتراض وحده يجعل المذهب التجريبي خاضعا للمذهب آخر يستمد منه مشروعيته .

وفوق ذلك فإن غاية المذهب التجريبي هو تمييز القيم الحسية وإحلالها في مكان الصدارة ، ولكن غاية الأخلاق ، على عكس ذلك ، إعلاء القيم التى تسمو على عالم الحس ، أى القيم المعنوية أو الروحية . وغالبا ما تتعارض القيم المعنوية مع القيم الحسية ، فتحكم على اللذة أحيانا بأنها لا خلقية .

وهكذا نرى أن المذهب التجريبي ، سواء أكان ذلك في مجال الأخلاق أو في مجال معرفة ، يتجاهل العنصر الذاتى الذى يجب أن يضاف إلى معطيات التجربة لتكوين الخصائص الذاتية للضمير الأخلاقي .

٢ - التفسير التطورى

ذاعت في القرن التاسع عشر شهرة المذاهب التطورية ، وخاصة مذهب سبذر ، واهتم الناس بها اهتماما كبيرا . ونستطيع أن نثبن أن النواة

الاولى التى استعمل منها سبنسر الآراء التى فصلها فى نظريته ، ترجع إلى نظرية هوبز عن « حالة الطبيعة » . ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت فى صيغتها النهائية التى اكتسبتها ذلك الذبوع بين الجاهل ، بفضل نظرية داروين عن « أصل الأنواع » ، وعن « الانتقاء الطبيعي » (١) :

ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدأ التطور وهى فكرة « بقاء الأصلح » ، فالتغيرات النافعة ، أى التى تعود فائدها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك ، تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تثبت لهم فائدها . وتصبح بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم . وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقى قد نشأ من التغيرات التى اعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدها له فتمسك بها وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

وبذلك تنبعث الأخلاق من الآلية المحضة ، ويكون العقل وليد الصدفة ، ويصح الموت الذى يكتب على عديم الصلاحية مصدراً لحياة تظل فى ارتفاع على الدوام .

ونحن لا نستطيع أن نستخلص من هذا المذهب ، فيما يتعلق بموضوع الأخلاق ، إلا فكرة إيجابية واحدة ، ومع ذلك فإن هذه الفكرة يعجزها التمحيص العلمى الذى يثبت مقدار أهميتها ، ونعنى بها فكرة أن الوراثة تتدخل إلى حد ما فى تكوين الضمير الأخلاقى وتحديد اتجاهه . وقد هدمت الأبحاث

(١) للحصول على مزيد من التفاصيل عن مذهب التطور بشقيه العضوى والاجتماعى أنظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » ، دار الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٦٦ .

التي قام بها « فايسمان » Weissmann الترض الذي يتضمنه مبدأ سينسرين انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة . وأثبت هذا العالم أن ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبة ، أو استعدادات مهددة ، وإنما هي اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية رعضوية في آن واحد psycho-physiologique .

ونحن حين نرجع نشأة الضمير إلى التغيرات التي تعثرى الجنس بطريق الصدفة ثم نفرض نفسها عليه ، نسلب من هذا الضمير حرية ، وهي من أخص خصائصه . كما أن قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بأن النتائج التي تترتب على عملية « الانتقاء الطبيعي » هي بالضرورة خير النتائج . وفي ذلك ما يجعل القيمة المطلقة خاضعة القيمة البيولوجية ، وحتى من ناحية القيمة البيولوجية الصرفة يبرز أمامنا سؤال هام ليس من السهل أن نجيب عليه وهو : هل نحن على حق حين نرغب في الحياة .

٣ - التفسير الوضعي :

يمكن تعريف المذهب الوضعي بأنه المذهب الذي ينظر إلى العلم la science على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية :

ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته المشاهدة الموضوعية ، فإنه لا يفسر الضمير بالنشاط الذي ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعي لا وجود له) . وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا في مجتمع ما ، والتي يتصرف الأفراد بمقتضاها (١) . فالشروط التي تخضع لها الحياة في المجتمع ، والتي تنظم

(١) سنعرض بعد قليل تفاصيل الأخلاق الوضعية عند أوجست كوت

علاقات الأفرا: هي الأصل في نشأة الضمير الأخلاقي . وليست الأخلاق في نظر المذهب الوضعي إلا فصلا من علم الانسان ، وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع . وفكرة الضمير الأخلاقي تختلف بحسب ما تميل إليه من ربطها بإحدى الشعبتين .

١ - الاتجاه البيولوجي :

يتزع هذا الاتجاه ، على غرار المذهب التطوري ، إلى النظر للذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز في نظر أصحابها ، النشاط العضوي ، كالحضم ، من النشاط الإرادي ، كالتماقد أو الإلتزام هو أن النشاط الأول يخص جزءاً من أجزاء الكائن الحي على حين أن النشاط الثاني يخص الكائن الحي بأكمله بما في ذلك المراكز العقلية والعصبية .

وهكذا نستطيع أن ننقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق دون أن تكون هناك حلقات مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال . ويسهل علينا ، بناء على هذا الأساس ، أن نميز بين الخلق والأخلاق ، ويسكن في ذلك أن نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض .

ومن الأمثلة الهامة في دراسة الأخلاق بتطبيق منهج البيولوجيا ، دراسة « لوب Loeb » التي وضع أسسها في كتابه « المبدأ الآلي للحياة » (١) وقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هي الجذور التي تنشع عنها الأخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض الأفراد أن تعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تعطل بعض الوظائف الفسيولوجية . فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة فإن ذلك يؤدي مع الوقت إلى اضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها :

(١) Loeb, La conception mécanique de la vie, Paris, Alcan, 1914.

كما حاول بعض المهتمين بالطب العلاجي Therapeutique أن يربطوا بين بعض نواحي الأخلاق (كالشهوات والعواطف) وبين حالات الجسم ، فادعوا بأن الشهوات الجامحة ، والميول المنحرفة سببها قص طبيعي يصاحب ولادة الإنسان tares Congenitales ، أو خلل بطرأ على أجهزته ، وكأ أن الإرادة لا تتحكم في نشاط الأجهزة العضوية التي تسطر على انفعالاتنا ، وهي الجهاز العصبي السمبثاوي والباراصمبثاوي ، وكذلك افرازات الغدد الداخلية ، فبالمثل لا تستطيع الإرادة أن تتحكم في عواطفنا الخلقية التي تكون أساس الضمير الأخلاقي ، والتي هي في نظرهم ناتجة عن حالتنا الجسمية .

ويترتب على ذلك أن تصبح التربية الأخلاقية عديمة الفائدة ، إذ أنها لا تغير شيئا من طبيعة الإنسان . وكل ما تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالإيحاء ، والتحليل النفسي أنها تعطل ظهور الأعراض نوعا ما ، ولكنها لا تقضى على أسباب المرض . ولما كانت أسباب المرض الخلقى ترجع في معظمها بحسب ادعائهم - إلى خلل جسماني ، فإن العلاج الجسماني قد يعود بنتائج طيبة في معالجة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فإن الشره مثلا ، وهو يتبع عن ازدياد الإفرازات المعدية ، والإفرازات الحضية يمكن أن يعالج بالوسائل التي تقلل من هذه الإفرازات ، وابتاع النظام الذي يزيد من الإفرازات القلوية . ويمكن القياس على ذلك بالنسبة للشهوات الأخرى والميول المنحرفة على شرط أن نصل أولا إلى تحديد أسبابها الجسمانية .

وليس من العسير أن نلاحظ في مثل هذه النظريات جموحا وغلوا في تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجرح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذي ظهر في القرن التاسع عشر ضد الفلسفة وطريقة التفكير الفلسفي . كما أن ذلك الغلو كان صدى لما آتته العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم معبرة عن تلك النبوة بانتصار العلم في جميع الميادين .

ويكفى لتقد مثل هذه الآراء التي تؤسس الاخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقي حيث لا يوجد : فالضمير الأخلاقي لا يوجد في الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد حيث تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تفصل الذات في اختيار الوسيلة التي تؤثر بها على الموضوع .^(١) والطبيعة ، بما في ذلك الطبيعة العضوية ، هي المجال الذي يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقي : فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعي نوعا من النشاط كنتيجة طبيعية لما ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فإن الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة ، على العكس ، نوعا من التردد في اختيار التصرف المناسب ، أو في تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ؛ ويمكن اعتباره في هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود المكنان العضوي ؛

فالأخلاق تبدأ ، في الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوي ، غير كافية في توجيه الإنسان . والإنسان يتصف بأنه « كائن أخلاقي » بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية . فالشره إذا رفض الوسائل العلاجية التي يعينها له الطبيب ، واستطاب شرهه بثبت بذلك عدم كفاية هذه الوسائل وضرورة الأخلاق والتخلق . وإذا تدخل الطبيب ليبصره بالضرر الذي يعود عليه من تعلقه بهذه الشهوة الضارة ، فإنه يتصرف كأخلاقي لا كطبيب .

وحين تستدرج الأخلاق على هذا النحو ، العلماء وأصحاب الفنون الصناعية

إلى مجازها الخاص تسخر منهم ومن محاولاتهم في تفسير الأخلاق بإرجاعها
إلى هذا العلم أو ذاك الفن

ب - الاتجاه السميولوجي

يقرر المذهب السميولوجي أن كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعي الذي
يولد وينشأ فيه ، العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي ؛ وذلك بطريق الثقافة
العامة أو التثقيف المنظم ، وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده وحكمه
وقد أخذ التفكير الأخلاقي منذ القرن الثامن عشر يميل إلى هذا الاتجاه في
تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية . وساعد تقدم الدراسات
التاريخية ، وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتير
في فرنسا ، وفيكوفى لإيطاليا ، وهردر في ألمانيا ، ساعدت هذه الحركة على
تصور الضمير الأخلاقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات Stratification من
العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض .

وجاء أوجست كونت فعبر بقانونه المسمى « قانون الحالات الثلاث » عن
رغبته في إحلال المنهج العلمي محل المنهج الفلسفي . وحكم على الفلسفة بالعدم
لأنها تبحث وراء المطلق على حين أن الإنسان ؛! وضع فيه من عقل وقدرة
محدودين لا يستطيع أن يصل إلا إلى نتائج نسبية : وحين تهيأت له فرصة
إنشاء علم الاجتماع جعل غاية هذا العلم هي أن يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع .
فالفرد إذن ، من حيث هو فرد ، في نظر كونت ، فكرة تجريدية ولا وجود
لها في الواقع . لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في افكاره وأحكامه
وتصرفاته تراث أجيال عديدة.

ثم تبلور بعد ذلك نلبداً الاجتماعى ، فى تفسير الضمير الأخلاقى ، واتخذ شكله النهائى فى مذهب دور كيم . وقد كرس دور كيم جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها . وفى محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الاخلاق (١) وحدد صفات الظاهرة الاجتماعية فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » (٢) فى صفتين . الأولى أنها خارجة عن الفرد أى ليست من صنع الفرد ، والثانية : أنها « جبرية » أى أنها تفرض نفسها على الفرد . ولما كانت الظاهرة الخلقية ظاهرة اجتماعية فإن هذه الصفات تنطبق عليها . قواعد الاخلاق تفرض على الافراد داخل نطاق مجتمع معين ، وهم يجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم يرق لهم ألم نشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الافراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الأفراد الانحراف عن القواعد التى رسمها لهم المجتمع إلا فى الحالات الشاذة . وهذا الانحراف من شأنه أن يחדش ضمير المجتمع ، ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به الضرر على طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب واستهجان الرأى العام ، إلى العقوبة ، إلى المقاطعة ، إلى النفي السياسى والحرمان الدينى . فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يخضع لأوامر المجتمع يتبد من المجتمع ، ونقطع الصلات التى تربطه بالآخرين :

ومجموعة التصورات الجمعية (وهى التى نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات) هى التى تحد ضمير المجتمع . وهذا الضمير هو الذى يتردد

(١) مستفرد فيما بعد فصلاً نشر فيه تحليل دور كيم للظاهرة الأخلاقية .

(٢) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم . وقد قمنا بمراجعة

الترجمة . ونشرت الكتاب دار النهضة العربية .

ضدّه أو ينعكس في ضمير الفرد. فالمجتمع هو الذى يملئ علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا. وإذا كانت لنا مثل عليا، فإنها ناتجة عن رغبتنا في ارضاء المجتمع. أما آلامنا ووخز الضمير الذى نتعرض له أحيانا فإنها نتيجة ما تقدم عليه من خرق القواعد التى رسمها المجتمع :

وبناء على هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يحرر الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية، ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه. ولكن هذه المثالية يتوقف تحقيقها، في نظر الاجتماعيين، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة (١) وهذا هو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذاهبهم. وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف يتسنى، أو يتم نفس ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع؟ إن أمثال هؤلاء، في نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يبينوا الوجهة «السليمة» التى يجب أن يتجه إليها المجتمع، وذلك قبل أن يتبينها رأى العام. إذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد والعادات والعرف، ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل يتزعج إلى التطور. وبمجرد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتمسكها من نفوس العامة: فهي إذن رواسب أو بواقي لحالة اجتماعية بائنة أو في طريقها إلى الزوال. واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم، الذى يفرضه التطور الجديد، يحتم الثورة على هذه

(١) انظر قواعد المنهج، الفصل الثالث (المرجع السابق).

الأوضاع واستبدالها بغيرها ، وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر ، في نظام اجتماعي جديد ، وجود عادات كنت تؤدي وظيفة في نظام سابق ، فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ويجب أن تختفي . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع الا نتيجة للنشيط ببقاء هذه الأوضاع البالية .

وإذا انتقلنا من الضمير الجمعي إلى الضمير الأخلاقي بممناه الحقيقي ، نجد أن علماء الاجتماع ينظرون إلى جميع القيم ، بما في ذلك القيم الأخلاقية ، على أنها صادرة عن المجتمع وهذا المصدر ، أي المجتمع ، هو الذي تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع القدس . وهنا يضيف دور كيم إلى خواص الظاهرة الاجتماعية ، وهي الموضوعية ، والجبرية خاصة أخرى تنصف بها الظاهرة الخلقية فالظواهر الأخلاقية قواعد تلزم الفرد ، وهي تشترك مع الظواهر الاجتماعية الأخرى في أنها مستقلة عن الفرد وتفرض نفسها عليه . ولكنها إلى جانب ذلك تنصف بأنها تجتذب الفرد ، وتجعله يتعلق بها لأنها تصور له المثال الأعلى والخير الذي يتوق إلى تحقيقه . وقد حرص دور كيم ، بإضافته لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية ، التي تكمن في العمل الأخلاقي ، والتي تكسبه ذلك النشاط التلقائي وتيسر له الانتشار بين النفوس . ثم انتقل من ذلك إلى غرضه الأساسي وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد ، والغاية القصوى التي يهدف إليها الفرد من نشاطه . ولا يتسنى ذلك إلا إذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الأعلى الذي يسمو على الفرد ويكون أهلا لتعلقه به في آن واحد . وإذا كان دور كيم قد اتجه في كتابه « التربية الأخلاقية » ، إلى الناحية العقلية المحضة rationaliste وأراد أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية في بث عناصر الأخلاق في النفوس ، فإنه جرح ، مع ذلك على أن يكون للعاطفة وللشعور مكان في

التربية الاخلاقية : (ذ أن هذه العاطفة وهذا الشعور هما اللذان يحفززان إلى العمل الاخلاقي . ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة أو هذا الشعور بقوة غيبية . هي الآلة التي تجبض الاديان على عبادتها ، وتجعل منها الغاية الاسمى لكل عمل أخلاقي . ربطها بفكرة الجماعة التي يتعلق بها الفرد ، لأنها مصدر ما يتمتع به من الخير ، بل ما يتمتع به من صفة الإنسانية

لقد أدرك دوكيم أن الإلزام الخلقى *L imperatif moral* يجب أن يستند الى شيء بيزره . ولما كان قد استبعد فكرة الإله ، لإقتناعه كأوجست كونت ، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضي زمنها ، فإنه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغاية عليا للنشاط الإنساني . فالمصدر المقدس لكل القيم هو المجتمع ، وهو حقيقة تسمو على الأفراد ، ولكنها في الوقت نفسه ماثلة أمام الأفراد ، أى انه حقيقة إنسانية .

ويميل أصحاب المذهب الإجتماعى إلى ربط مذهبهم بالمبدأ العقلى الذى يقوم على أنه ليس هناك فى عالم الحقيقة ما يمكن أن نجزم باستعصائه أصلا على العقل البشرى . وقد اتخذ هذا المبدأ صفة المسئلة عندما شرع العقل لأول مرة ، فى اخضاع الحقيقة لسلطانه . فعندما بدأ العلم يتكون كان يتعين عليه أن يفرض إمكان وجوده ، وأن يفرض أن الاشياء ممكن التعبير عنها بلغة عليية ، أو بمعنى آخر بلغة عقلية لأن كلا التعبيرين مترادف . وقد أثبت العلم بأن الظواهر المختلفة ممكن ربطها بعضها ببعض تبعاً لعلاقات عقلية ، وذلك بالكشف عن هذه العلاقات . ولا شك أن هذه العلاقات كثيرة ، أو إذا شئت قل إن هناك عدداً منها لا حصر له لا تزال مجهلة . ولا شيء يمكن أن يؤكد لنا أننا منصل يوماً الى كشفها جميعاً ، وأنه سيأتى وقت يصل العلم فيه إلى نهايته بحيث يعجز

بطريقة تطبق تمام الانطباق على كافة الاشياء المحسوسة : ولا يتضمن المبدأ العقلى فى الواقع ، مقدرة العلم على استيعاب عالم الحقيقة بأكمله ، ولكنه يبنى فقط ما يزعمه البعض من أن بعض أجزاء الحقيقة أو بعض أنواع الظواهر لا يمكن إخضاعه بتاتا للتفكير العلمى ، إذ أن معنى ذلك الزعم أن هذه الظواهر غير عقلية بطبيعتها .

فالذهب العقلى لا يفترض أبداً أن العلم يستطيع أن يمتد الى الحدود النهائية لمألة ما ، ولكنه يقرر فقط أنه ليست هناك حدود يستحيل على العلم أن يعبرها فهو يهزأ بكل النواثق والحدود التى نريد أن نحصره فى داخلها ، ويعمل دائماً على تخطيها . وفى كل مرة نعتقد أنه وصل الى المنظمة القصوى التى يستطيع ارتيادها ، رآه بعد مدة ، قد تطول أو تقصر ، يواصل سيره الى الأمام ويخترق مناطق أخرى كنا نعتقد أنها محرمة عليه ، فعندما تم تكوين علمى الطبيعة والكيمياء ، خيل للبعض أن العلم سيقف عند هذا الحد . وكان الاعتقاد أن عالم الحياة يخضع لمبادئ غامضة تخرج عن نطاق التفكير العلمى . وبالرغم من ذلك ما لبثت العلوم البيولوجية أن تكونت بدورها ، وأعقب ذلك علم النفس الذى أثبت بتكوينه خضوع الظواهر النفسية أيضاً لحكم العقل ،

ولا شئ يمنعنا من أن نفترض إمكان جوارث نفس الشئ بالنسبة للظواهر الأخلاقية ، إذ ليس هناك من سبب يحمل هذه العقبة الأخيرة التى نحاول أن نعترض بها تقدم العقل ، أصعب اجتيازاً من سابقتها . والواقع أن هناك علماً قد تكون بالفعل ، وهو وإن لم يزل فى أطواره الأولى ، الا انه أخذ على عاتقه ان يعالج ظواهر الحياة الخلقية كما لو كانت ظواهر طبيعية ، او بمعنى آخر عقاية . ونستطيع أن نتبع خلال التاريخ الأطوار التى سارت فيها الظواهر الخلقية نحو الطابع المدنى ، ومحررها شيئاً فشيئاً من صلتها القديمة بالعقيدة الدينية

وقد قيل أحيانا إن الشريعة البدائية ليس لها نظام أخلاقي ، وكان هذا بلا شك خطأ تاريخيا . فما من شعب إلا وله نظامه الخقي ؛ غير أن أخلاق الشعوب المتأخرة تختلف عن أخلاقنا : وأهم ما تنصف به الأخلاق عند هذه الشعوب أنها دينية بحتة . أعني بذلك أن أكثر الواجبات وأهمها ليست تلك التي تنظم علاقة الإنسان بغيره من حوله ، ولكنها واجباته نحو الآلهة ، وليست أهم التزاماته في أن يحترم جاره ويعاونه بل أنها تنحصر في القيسام بالشعائر المفروضة ، والوفاء بحق الآلهة ، وتضحية النفس إذا لزم ذلك في سبيل مجدها . ولكن الأوضاع تغيرت شيئا فشيئا فتعددت الواجبات الإنسانية وتحددت ، وأخذت تحتل مكان الصدارة ، على حين أن الواجبات الانحسرت ، التي لا تتصل بالمحيط الانساني ، أخذت على العكس في الاضمحلال :

ومما لا شك فيه أن الدين سيظل يلعب دورا هاما في الأخلاق ، فهو الذي يضمن لها الاحترام ، ويقوم برده من تحدته نفسها بالخروج عليها : ولا يزال كثير من الناس يعتقدون أن كل إلهة موجهة للأخلاق ، إنما هي هي إلهة في حق الإله . ولكن وظيفة الدين الآن تقتصر على حماية الأخلاق فالنظام الخلقى لم يشرع الآلهة وإنما شرع للناس .. والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة النفاذ . وهكذا نجد أن مادة واجباتنا تتحرر بنسبة كبيرة من التعاليم الدينية ، وكل ما يربطها بهذه التعاليم الآن هو رباط ضمان لا رباط أساس . ولم يعد الآن حتى بين الفلاسفة الذين يعتقدون بضرورة الجزاء السماوي من لا يسلم بأن الأخلاق يمكن أن تقوم على أساس بعيد كل البعد عن كل مبدأ لاهوتي

وليس في هذا الارتباط ، بين الدين والأخلاق ، ما يبعث على الدهشة ، فواجبات الدين ، وواجبات الأخلاق تشترك في خاصية واحدة وهي أنها

جميعا واجبات أو بمعنى آخر أعمال تلزمنا أخلاقيا . فمن الطبيعي إذن أن كان الناس يميلون إلى الاعتقاد بأن كل التزام يكون مبعثه مصدر واحد . كما أنه من السهل أن تتكهن بأن هذه القرابة ، وهذا الاختلاط كان من شأنهما التقريب بين بعض عناصر في الدين وبعض عناصر في الأخلاق . وما لبثت هذه العناصر أن امتزجت حتى أصبحت واحدة . واتحدت بعض الأفكار الخلقية ببعض الأفكار الدينية حتى صارت لا تتميز عنها ، وانتهت الأولى بأن بقيت أو ظهرت بأنها فقدت كل كيان ذاتي ، وكل حقيقة تمزها عن الثانية :

ولذلك يرى علماء الاجتماع أن جزءا من نشاطهم العلمي يجب أن يتجه إلى المبادئ الدينية ، لكي يبحثوا في ثناياها عن الحقائق الأخلاقية الخفية . فإذا تم لهم الكشف عنها ، فكفوا على دراستها لتحديد طبيعتها الذاتية ، وبذلك يتسنى لهم أن يعبروا عنها بلغة العقل .

وسنعرض في الفصل التالية جهود علماء الاجتماع في بحث الظواهر الأخلاقية .

القسم الثالث

الأخلاق

عند علماء الاجتماع

تمهيد :

أطلق الفلاسفة القدامى على المذاهب الأخلاقية المعيارية اسم الأخلاق
Ethique واقتراح علماء الاجتماع أن يطلقوا على علم الظواهر الخلقية
اسم Ethologie .

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند الفلاسفة في تعريف الفضائل
والرذائل ، وفي البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق . وقال بعضهم
إن هذا المبدأ هو العقل ، وقال آخرون إنه العاطفة ، وقال غيرهم إنه
الطبيعة أو اللذة أو المنفعة الخاصة أو العامة الخ ... وبالرغم من اختلاف هذه
المبادئ فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التي تتطلب منهم البحث
هي تحديد القيمة الخلقية وتبرير القواعد العملية السائدة في المجتمع ؛
ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالا
خالدة عرضنا في القسم الأول نماذج لها ، ولكننا لا نستطيع أن نتعجب بأنها
مجهودات علمية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة : لأن العلم يدرس الظواهر ليقدر
حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك .
فإذا كنا نريد إذن أن تؤسس علما موضوعيا للظواهر الخلقية وجب
علينا أن نخضع تفكيرنا لحاتين القاعدتين الأساسيتين :

(١) أن نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هي تحديد قواعد
السلوك . ويجب أن نستعيز عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن القواعد
الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية ، ينبغي أن يدرسها العالم الاجتماعي كما
يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى .

(٢) أن نعدل كذلك عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية في
مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمي . فعالبا ما يقال : « من منا

لا يعرف أن الاختلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟ ، فإذا كانت السرقة خطأ خلقيا فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق ؟ وما الاشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان في المجتمعات المختلفة ؟ يجب أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن الظواهر الخلقية، شأنها في ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود مضني وبحث شاق .

وقد كان الممكن منطقيا أن تقودنا الطريقة الديكارتية إلى هسله النتيجة الدامة ، ولكن ذلك لم يحدث في الواقع : وحاول منتسكيو في بحثه عن « روح القوانين » أن يقرب منها ولكنه لم يفلح في كثير من الحالات ، وخلط آراءه الشخصية بالنتائج العملية كما حدث في تفسيره لظاهرة تعدد الزوجات في المجتمعات الشرقية والاسلامية : وجاء بعد ذلك أوجست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية ، فوضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية . ولكن عندها حان الوقت لتطبيقها خرج كونت على العلم ونقص شخصيته رسول الانسانية وأراد أن يتحقق حلم الانسانية القديم بوضع قواعد خلقية ، نهائية وثابتة ، للانسانية جمعاء . وكان سخرية القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع العوائق والعراقيل أمام قيام علم « رضى » للظواهر الخلقية .

وأراد دوركيم أن يصل ما قطعه كونت بأحلامه الانسانية ، فقصد رأسا إلى الظواهر يبحثها ، وخرج من هذا البحث بكتابه القيم عن « قواعد المهنج في علم الاجتماع » . وعكف مع أنصاره من أمثال بوجليه وفوكونيه ودافى ، على دراسة الحقيقة الخلقية . ولكن للأسف لم يستطع دوركيم أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الذاتية ،

فقد أراد في دراسته للظواهر الخلقية أن ينصل بين الظواهر السليمة normaux والظواهر المعلة pathologiques ولكن هذا الفصل كشف عن رأى ذاتي ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو القواعد والحكم على أخرى : ففي كتابه عن « الانتحار » نجد مثلاً هذه العبارة : « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١) » . مثل هذه العبارة التي تقرر مبدأ خلقياً دون الوصول إليه عن طريق الاستقراء العلمي تغير بطبيعة الحال المنهج الذي يجب أن يسود البحث العلمي ؛

ولا نجد بين علماء الاجتماع في العصر الحديث غير ليفي برونال الذي استطاع أن يتحرر من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التي تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك . وقد وضح أن « الأخلاق وهي مجموعة القواعد والأوامر والنواهي والواجبات لما يوجد خاص كوجود الأديان واللغات والقوانين . فهي إذن « معطيات » data يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمي ينحصر في دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا في المجتمعات الإنسانية المختلفة ، أي دراستها بنفس الطريقة التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه » . وبذلك تم تحقيق القاعدة الأولى من القاعدتين السالفتين :

وقد أخذ العلامة (ألبير باييه Bayet) على عاتقه استكمال ما بدأه ليفي برونال وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها ،

(١) Durkheim, le suicide p. 384

هذا المبدأ الذي يقرره دوركيم لا يتفق مع العرف السائد في اليابان عن استحسان الانتحار للتكفير عن خطأ جسيم وهو المعروف باسم Hara kiri

أى أنه عمل على تحقيق القاعدة الثانية ، وهى القاعدة الخاصة بالبحث عن الظواهر الخلقية بقصد معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها

وبالرغم من الاعتراف شبه الإجماعى الآن بوجود الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية للأخلاق فإن الكثيرين ما يزالون في شك من أن الدراسة العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثا تبلغ في صعوبتها ودقتها ما بلغته الأبحاث الطبيعية البيولوجية ؛ وإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفا لدينا وتظهر في علاقتنا اليومية فليس مني ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية ، ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل العويصة التي تثيرها اللغة أمام المتفقه في علم اللغة *le philologue* ، ورجل المنطق وعالم الاجتماع .

فالأخلاق ، كما يدرسها علماء الاجتماع اليوم ، عبارة عن دراسة وضعية لأنواع السلوك التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفي عصر معين . والمنهج الذي يستخدمونه لم يعد منهجا استبطانيا أو حدسيا ، أو تأمليا نظريا ، بل أصبح منهجا كليا استقرائيا يقوم على الملاحظة والإحصاء ، وما إلى ذلك من مناهج علمية دقيقة .

والظواهر التي يجعل منها عالم الاجتماع الأخلاقي موضوعاً لدراسته ، هى ظواهر لها طبيعتها الخاصة تتمثل في القوانين السائدة والعادات المتبعة ، والتقاليد المتوارثة ، والأمثال الشعبية . والحكم المتوارثة ، والأعمال الأدبية والتصورات الفلسفية نفسها . فالباحث الاجتماعى ، الذى يريد أن يدرس « الظواهر الأخلاقية » لا يستبعد من حسابه تصورات الفلاسفة ونظريات الاخلاقيين ، لأنه يعلمها بمثابة وثائق هامة تكشف لنا عما يدور بباطن الضمير الخلقى لعصر ما من العصور ، وهو يهتم بدراسة تلك النظريات الفلسفية لأنه

يرى فيها تعبيراً عن آمال المجتمع في ذلك العصر . وبهذا المعنى تكون المذاهب الأخلاقية الفلسفية هي نفسها ظواهر اجتماعية لها دلالتها الخاصة التي نستطيع عن طريقها أن نتعرف على الاتجاهات الخلقية في العصور المختلفة . ولهذا السبب عتينا في القسم الأول من هذا الكتاب بعرض نماذج من المذاهب الفلسفية والدينية في الأخلاق ، واختبرنا من تلك النماذج « تنوعاً » في عرض المثال الأعلى الأخلاقي ، وما كانت أكثر تحقيقاً لفكرة التوفيق بين الأغراض الإنسانية والأغراض الاجتماعية .

أما في هذا القسم الثالث من الكتاب ، فنعرض لجهود الاجتماعيين ، أو على الأصح لجهود علماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية في دراسة الأخلاق وقد بدأنا هذا القسم بفصل عن أوجست كونت بوصفه منشيء علم الاجتماع وواضع أسس الفلسفة الوضعية ، تلك الفلسفة التي تمجسد العلم ، وتقوم على ملاحظة الظواهر ، وتؤمن بفكرة النسبية ، وإذا كانت هذه المبادئ قد اتخذها علماء الاجتماع ، بعد أوجست كونت ، نبراساً لمسم ، فإن مؤسس علم الاجتماع ذاته قد حداد عنها في النصف الثاني من حياته ، وأهتم بوضع « ديانة الإنسانية » و « أخلاق المستقبل » التي خلط فيها عاطفته الشخصية بحبه الإنسانية :

الفصل التاسع

أوجست كونت والأخلاق الوضعية

قام أوجست كونت بتأسيس علم الاجتماع حوالى سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف الأساسى الذى كان يقصد إليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية . وكانت وسائله فى ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التى تضمن تحقيق الوحدة بين العقول ، وذلك ما حدا به إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية (١) .

وقد كان كونت شديد الإقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن مكان ذلك العلم يأتى بعد علم الاجتماع لأنه أكثر تعقيدا فهو خلاصة ما تنتهى إليه الغاية الإنسانية ، كما كان يرى أن الأخلاق هى أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الإنسانى ، ويجب أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع .

والأخلاق فى نظر كونت ليست علما نظريا مجردا ، ولذلك فهى لم تدخل فى التمهيد الذى وضعه للعلوم الأساسية . وإذا كان كونت قد أضاف فى

(١) ليفى برون : فاسفة أوجست كونت . ترجمة الدكتورين محمود قاسم والسيد بلوى . مكتبة الأنجلو المصرية .

آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية (١) علما سابعاً هو الأخلاق بالذات ، فإن الأخلاق - كما عالجها - كانت في الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقي منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة (٢) . فهذه الأخيرة ، في نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعاً لعلم خاص ، والعالم ليس له أن يختار إلا بين أمرين . فهو إما أن ينصرف إلى البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذي يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية أم جماعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع (٣) ، وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين في الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما تسمح به قدرة الإنسان ، وحيث أن تكون الأخلاق فناً يتعين علينا تحديد قواعده . ولكي نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديدًا ، يقوم على العقل يجب أن نبدأ بتأسيس علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وعلى ذلك فواء نظرنا إلى الناحية العمالية ، أو إلى الناحية النظرية الصرفة فإن الأخلاق كعلم وضعي ، تعتمد على علم الاجتماع وقد لاحظت كونت عيباً مشتركاً بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب ، وهذا العيب يتلخص ، في نظره ، في أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أي علم الاجتماع) علماً وضعياً :

(١) هذه العلوم هي الرياضيات ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الاجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العلمية التي يحققها سابقه .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٩٦ .

(٣) يتفق هذا الرأي مع رأي المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، وخصوصاً مع رأي دوركايم الذي سنفصله فيما بعد .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعي ، وهي لذلك تحقق صفاته الأساسية . فهي أولا « حقيقية » ، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما نتصور أن يكون . وهي تعتمد إذن ، لا على التحليل التجريدي لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ، بل على التجارب التي أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التي سارت فيها والدوافع التي دفعتها لأنواع النشاط العادي ، وذلك خلال القرون التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن الأخلاق وضعية يعنى أيضاً أنها « نسبية » : إذ أن نسبية المعرفة تؤدي إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهي نسبية الأخلاق . زد على ذلك أن وجود النوع البشري يتوقف على مجموعة كبيرة الشروط الطبيعية والفلسفية والفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الظروف أن تكون على غير ما هي عليه - وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا - لصارت أخلاقنا أيضاً مختلفة عما هي عليه الآن . وحيث أنه في نسبية بالنسبة إلى مركزنا في الكون وإلى تركيبنا العضوي » .

ومن اليسير علينا أن ندرك أن نسبية الأخلاق عند كونت تختلف عن النسبية التي أكدها وألح عليها علماء الاجتماع فيما بعد . فلم يكن كونت ينظر إلى هذه النسبية إلا على أنها ضرورة نظرية وعقلية تقتضيها نسبية المعرفة عموما وفقا لتعاليم المذهب الوضعي . كما أن هذه النسبية لا تصبح حقيقة واقعة إلا إذا قدر للظروف التي يستمد منها « التسرع البشري » حياته أن تصبح غير ما هي عليه . فقد كان كونت ينظر إلى البشرية في مجموعها وهو أمر أنكره عليه علماء الاجتماع . فهو لا يرون أن النسبية

أمر واقع بالفعل ، وهى تستند إلى اختلاف أسس البناء الاجتماعى من مجتمع إلى آخر . كما أن النسبية تتحقق فى المجتمع الواحد خلال الزمان تحت ضغط « التغير الاجتماعى » ، إذ يؤدى التغير فى بعض النظم ، والتساند الوظيفى بين النظم المختلفة ، إلى تغير مائل فى النظام الأخلاقى .

وقد وجد بعض الفلاسفة ، وعلى الأخص الفلاسفة المثاليون ، أن « نسبية الأخلاق » إنحدار نحو نفي « الأخلاق » برمتها . فإما أن يكون الخير مطابقاً ، حسب ما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ، وليس هناك حد وسط .

ومع ذلك فقد أثبت تاريخ الفكر أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها « فكم من العقبات المائلة وضعت فى طريق المعرفة ، فقليل عنها بالمثل : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبداً ، وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً ، إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم :

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكناً بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة ، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكناً بالرغم من أننا لا « نتصور » الخير على أنه حقيقة عليا لا هوية أو متباينة ، بل أصبحنا نرى فيه « تقدماً » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبداً . فتطور الأخلاق مائل لتطور المعرفة ، وكلاهما

ومجموعة الظروف التي تحيط به ، فهم إذ نضى له العمل تساعد مساعدة فعالة على تحقيق التقدم الذى يستطيع الإنسان تحقيقه.

صيغة الأخلاق الوضعية:

وتحدد النافذة الصيغة الأخلاق حين تؤكد أن المشكلة الأخلاقية هي : « أن يعمل الإنسان ما استطاع لكي تغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة ، ولكي تغلب « النزعة الاجتماعية » على الشخصية الفردية (١) .

أما أن الطبيعة الإنسانية تحتوي على غرائز المودة أو الإيثار ، كما يسميها كوينت فليس ذلك فرضاً ، بل حقيقة واقعية . وهذه الحقيقة يثبتها علم النفس الوضعى . ويحتمل للاعتناء بذلك أن نلاحظ الرجال والأطفال ، بل الحيوانات ، ملاحظة علمية وعلى كل حال لا يستطيع المجتمع أن يعيش بدون هذه الغرائز . وقد نظر بعض المتسايفين يقيين إلى الإنسان نظرهم إلى كائن تصدر تصرفاته عن العقل على وجه الحصر ، وتخلوا لذلك مجتمعا يقوم على الاتفاق الصريح أو الضمني بين الأجزاء المتعاقدة (أى الأفراد) . والواقع أن الناس يخضعون ، قبل كل شيء ، لميولهم وغرائزهم ، وإذا كانوا يعيشون في مجتمع فما ذلك بالتأكيد إلا لأن ملكاتهم العاطفية تحملهم على الحياة في مجتمع . فبدون عواطف الإيثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع ، ولا تكون هناك أخلاق .

على أن علم الحياة قد أثبت أنه بالنظر إلى تفوق الحياة العضوية على الحياة الحيوانية ، فإن غرائز الأثرة تكون بطبيعة الحال أقوى من غرائز الإيثار . فكيف تستطيع هذه الأخيرة أن تتعادل أولاً مع الأولى ثم تتفوق عليها ؟

(١) وردت هذه الصيغة في كتاب « السياسة الوضعية » . المرجع السابق ٣٠٣

يقول كونت إن هناك عدداً من العوامل التي تعمل ، بلا هوادة ، لتنشيط
العواطف الغيرية :

وأول هذه العوامل وجود الإنسان في المجتمع ، واتصاله المستمر بأفراد
أسرته بصفة خاصة . وهو في حياة الأسرة يتدرب علي الإيثار وإنكار الذات ،
والتدريب الماصل يساعد علي نمو الاعضاء وضمان سعي الوظائف .

نعم إن القص الطبيعي في ميول الإيثار يعوضه مقدرة هذه الميول على
الانتشار الذي لا حده : فهي تستطيع النمو في آن واحد لدى جميع الأفراد
في جماعة معينة : وبدلاً من أن يتعارض بعضها مع بعض ، نجد أن الإيثار إذا
أصبح أكثر قوة لدى بعض الناس فإنه يوقظ ويحفز الإيثار الذي يكون في
بدء نشأته لدى الآخرين . ويحدث العكس في حالة الأثرة أو الأنانية : إذ
تتأخر ضروب الأثرة لدى الأفراد والجماعات ، وإذا استثنينا بعض الحالات
التي تتحالف فيها هذه النزعات لفترة معينة ، قد تطول أو تقصر ، نجد أن
التنافس بينها يدفعها إلى التصادم . وتضطر هذه الضروب من الأثرة إلى
التنازل عن شيء من سلطانها بعضها تجاه بعض ، ولكن لا يصل ذلك إلى
حد فناء بعضها في البعض الآخر . ومع ذلك فقد تضطرها الحياة الاجتماعية
إلى إخفاء نفسها وراء ستار زائف وإلى الخيلولة دون ظهور آثارها العنيفة
كل العنف .

أضف إلى ذلك أن المرء يجد أن العواطف الخيرة هي في ذاتها منبع للرضا
والغبطة ، وأن هذا الرضا لا ينضب معينه . فالمرء يأثم من العمل - كما يقول
كونت - ويسأم التفكير أيضاً ، ولكنه لا يسأم من المحبة : وهذه العواطف

التي تعد أعذب وأرق ما يشعر به الإنسان تنزع إلى أن تحفل في قلبه مكانا يزداد اتساعا على الدوام . وهي لا تهتم باحتلال المكان الذي تشغله الأثره ، ولكن همها هو أن تحبط مساعيها بقدر الامكان . ويرجع تفوق الأثره لدينا إلى أسباب عضوية لا تخضع لإرادتنا ، ولن تتغير هذه الأسباب أبداً . فن البعث أن نرغب في اجتثاث الأثره من جنورها . « ومن أراد أن يكون ملاكاً يحكم على نفسه بالبله ^(١) ومهما بذلنا من جهد فلن نستطيع أن نصل إلى عكس العلاقة بين غرائز الإثيار وغرائز الأثره لدينا . فستظل هذه الأخيرة أكثر نشاطاً ولكننا نستطيع أن نعتبر قلبه هذا الوضع مثلاً أعلى تقترب منه على الدوام ، دون أن نصل إليه أبداً .

وأخيراً فقد يحدث أن تكون غرائز الأثره لدينا سبباً في إيقاظ بعض عواطف الإثيار كرد فعل لها : فالغريزة الجنسية مثلاً ينتج عنها نمو عاطفة الأمومة . والرغبة في أن يفرض المرء إرادته تؤدي ، في كثير من الأحيان ، إلى التفاني في الصالح العام . ومتى خرجت العاطفة الخيرة إلى حيز الوجود استمرت في البقاء ، ونمت ، بل يبحث المرء عنها لذاتها أحياناً ، بعد أن يبطل تأثير غريزة الأثره .

وبالإضافة إلى مجموعة العوامل الذاتية هذه ، فإن هناك عوامل موضوعية تؤثر في إنتاج طبيعتنا نحو الغيرية . فحين تقدمت المعرفة الوضعية شيئاً فشيئاً ، أدرك الإنسان فكرة نظام الكون ، وأنه هو نفسه جزء منه ، وأنه

(١) نص هذه العبارة بالفرنسية هو :

Qui veut faire l'ange, fait la bête.

يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ويسهم فيه بجزء من ذكائه . وقد يكون تحديد هذا الجزء ، غيراً ، ولكنه حقيقة مؤكدة . وهكذا أصبحت القوانين الحسارحية المنظمة التي تفرض نفسها على أوجه نشاطنا : إن طوعاً أو كرهاً ، حقيقة ماثلة في عقلنا . وغدت الخطوة النهائية المراد تحقيقها هي أن نتقبل عاطفتنا هذا النظام عن طيب خاطر . وهذه النتيجة بالذات هي التي حصلت عليها الفلسفة الوضعية ، لأنها مكنتنا من معرفة طبيعتنا الفردية والاجتماعية ، وبينت لنا أنه يجب ألا نقر الإنسانية بالإنسان ، بل نقر الإنسان بالإنسانية . وفسرت لنا النمو المتواصل للحياة الاجتماعية وللعاطفة الغيرية : وهذه الأخيرة شرط نمو المجتمعات ونتيجة له في آن واحد . ونحن نفهم الآن أن عواطفنا الغيرية تنفق بصفة تلقائية مع القوانين الطبيعية التي تسيطر على نمو المجتمع

الحياة من أجل الآخرين :

وينحصر الكمال الأخلاقي في نظر كونت ، في تحقيق الانسجام بين جميع الناس عن طريق الإرادة الطيبة المتبادلة بينهم وفماً لهذا المبدأ : الحياة من أجل الآخرين Vivre pour autrui . ويؤدي ذلك ، في الوقت نفسه ، إلى تحقيق الانسجام في كل نفس فردية ، وذلك بإخضاع الأنانية للعواطف الغيرية ولكن هذا الانسجام أبعد من أن يتحقق في بادئ الأمر . فعلى العكس ، تستمر الحروب بين الطبقات الاجتماعية . يمتدح الخلاف بين أعضاء الطائفة الواحدة ، كما أن احتداد العواطف يتزايد . فحينئذ ، مستندة إلى أضرابنا ، يندب بعض الفلاسفة وأصحابنا ويرد بعضهم ، أن الخير ، مسبباً للرفق ، حتى يتطابق نظامنا الأخلاقي وفقاً للمبادئ . وقد نستطيع أن نقرر بين أذراع المروءة التي تتجاذبنا نظاماً ثابتاً بعدد ثبوتية كما أنها البشرية ، إلى بناءنا الطبيعية الإنسانية على قاعدة وجودها الأخلاقي

على مهاد يستطيع الاحتفاظ بمثل هذا النظام وإذا تركت النفس الإنسانية وشأنها فإنها تظل في الحالة التي أطلق عليها سبينوزا اسم « الحالة » التاراجع . وفي مثل هذه الحالة لا يمكن الوصول إلى حل دائم للمشكلة الأخلاقية . ومن هنا نشأت الحاجة إلى « قيد عام » يضمن نمو الميول الخيرية : وليس هذا القيد سوى الضغط الختمى المواصل الذى يمارسه نظام الكون على سلوكها ، ثم لا يلبث أن يمتد أثره بمضي الزمن إلى البواعث التي تدفعنا إلى السلوك .

فالمسيلة الأساسية لتحسين الأخلاق تنحصر . كما يقول كونت . في الإقلال من التناقض والتردد والتشتت الذى يصيب أغراضنا . ويتم ذلك بربط عاداتنا العقلية والخلقية والعملية ببواعث خارجية ، لأن الصلات المتبادلة بين ميولنا المختلفة لا يمكن أن يتحقق لها الثبات ، بل أنها تظل عاجزة عن ذلك حتى نجد في الخارج نقطة ارتكاز لا تتزعزع . فلكي يكتب البقاء لانسجام النفس يجب أن يبدو لها هذا الانسجام كما لو كان قائماً على أساس العقل ، أى على أساس نظام الكون .

الحياة من أجل الآخرين ، هذه هي أسمى صيغة للأخلاق الوضعية . وتشهد العاطفة بصدق هذه الحكمة ، كما أن العلم يكشف عن مغزاها البعيد ونتائجها العميقة . ولكن هذه الصيغة لا تنطق فحسب على المجتمع الطبيعي الذى يكونه الناس فيما بينهم ، وهو المجتمع الذى يدخل فيه كونه أيضاً الحيوانات القادرة على المحبة والتفانى . بل إن القانون الأخلاقى يحدد تطبيقه الدقيق في العلاقات المحيطة التى يقررها المجتمع المدنى بين الناس ، أى في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد . وإذا صح أن الأخلاق والسياسة شيئان متميزان فإن ذلك لا ينفى خضوع السياسة للأخلاق خصوصاً أكيداً . فالقوة الروحية لا تحكم ، ومع ذلك فبني توجه احكام كما توجه المحكومين . وهى التى تزودهم جميعاً

بمجموعة المعتقدات والعواطف المشتركة التي تنتج للمجتمع أن يعيش فن واجب الأخلاق إذن أن تحدد المبادئ التي تستخدمها السياسة الوضعية في تنظيم العلاقات بين الناس .

والآن ماهو المكان الذي يجب أن يحدده لهذه الأخلاق الوضعية داخل نطاق التصنيف المعروف للمذاهب الأخلاقية ؟

الرأى الغالب هو وضعها مع المذاهب العاطفية في الأخلاق . والواقع أن « كونت » نفسه يصف مذهبه الأخلاقى « بتغلب العاطفة الاجتماعية فيه بشكل مباشر » . كما أن هذا المذهب ينتمى أيضا ، باعتبار أصوله ، إلى هذه الطائفة من المذاهب الأخلاقية ، إذ أن كونت يرجع إلى آدم سميث وهيوم حين يؤكّد وجود الميول الغيرية وجوداً فطوريا في النفس الإنسانية . وهو يقول : إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق ، وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق .

غير أن كونت يرى أن فلاسفة المدرسة الاسكتلندية ، أصحاب مذهب العاطفة في الأخلاق ، هؤلاء الفلاسفة لم يذهبوا في تحليلهم إلى أبعد من تقرير وجود العواطف الإنسانية . وأهمّلوا البحث عن الكيفية التي تموجها الأخلاق في الواقع ، بالرغم من أن الميول الغيرية أقل نشاطا من الميول الأخرى ، كما عاب كونت على الأخلاق عند فلاسفة المدرسة الاسكتلندية بأنها ذات طابع سطحي ، وتنقصها الدقة المنهجية . فإذا كان وجود الميول الغيرية ظاهرة واقعية فليس ذلك سببا في ألا يكون تفسيرها أمراً ضروريا . كما أن تطورها لا يمكن فهمه إلا عن طريق التأثير المتصل للنظام الخارجى في النفس الإنسانية ، وهو تأثير يكون حاسما كلما زادت معرفة الإنسان به ، أى كلما زاد عدد القوانين الطبيعية التي يكشف عنها .

وهكذا نرى أن « كونت » حين أراد أن يفسر الاخلاق الإنسانية تفسيراً كاملاً ، أضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصراً ذا صبغة عقلية . وهذا العنصر لا يقوم بلا شك على مجرد الاقتناع بفكرة سابقة على الملاحظة ، ولكنه يقوم على مبدأ عدم تغير قوانين الظواهر ، وهو المبدأ الذى يتيح لنا فهم الكون . وهذا الفهم هو الذى يكون أساس العلوم من الوجهة النظرية : أما من الوجهة العملية فإن نظام الكون هو الكفيا وحده بتحقيق الانسجام الدائم بين ميولنا ، وعلى هذا النحو يصبح أساساً للاخلاق :

ويستخدم كونت فكرة « النظام » (١) للانتقال من مجال المعرفة إلى مجال العمل . ولما لا شك فيه أن هذه الفكرة قد تحولت لدى « كونت » إلى فكرة وضعية ، بعد أن كانت لاهوتية أو ميتافيزيقية عند غيره من الفلاسفة أمثال « مالبرانش » و « ليينتر » . غير أن « كونت » لم يكن أقل كلفاً ممن سبقه من الفلاسفة بالعثور على وحدة النفس وراء الاختلاف الظاهر فى وجوه نشاطها ، وبإثبات أن العقل النظرى والعقل العملى ليسا فى النهاية إلا عقلاً واحداً وقد حاول « مالبرانش » حل المشكلة بالرجوع إلى فكرة السكالم الإلهي الذى يعبر عن نفسه فى كل مكان على هيئة النظام . أما « كونت » فإن تفسيره يقوم على أن ضغط النظام الخارجى يولد الاتساق داخل عقلنا (الذى يسهم أيضاً فى هذا النظام) ، ثم يولد الاتساق بطريق رد الفعل فى عواطفنا ، وأخيراً فى أعمالنا .

(١) فكرة النظام تتصل بالفقرة الثانية من شعار النفسنة الوضعية وهو : « الحب ميدونا والنظام قاعدتنا ، نلتهم غايتنا » . وهذا الشعار منقوش على قبر أوجست كونت حسب وصيته .

“Amour pour principe, Ordre pour base, progrès pour but.”

وجملة القول إن الأخلاق لدى « كونت » يمكن أن تضم على أنها الشكل
الوضعي للمكرة الخلقية عن نظام الكون ، وأنها تجمع بين الناحية العاطفية
والناحية العقابية . ولا يجد « كونت » في ذلك أى تناقض : فمن وجهة النظر
التاريخية ، أى حين ننظر إلى نشأة الحاسة الخلقية نجد أنها تنشأ بسبب عواطف
المودة التي يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض ، يشتركون في ذلك مع كثير
من الحيوانات الأخرى . وتندو هذه العواطف بصفة تلقائية فتتحول إلى حالات
وجدانية عائلية واجتماعية . ولكن كيف تتطور تلك الحاسة الخلقية فيما بعد ؟
وكيف تنمو العلاقات الخيرة نمواً لا نهاية له ، وتزداد قيمتها نسبياً بالرغم من
قوة الأنانية المتأصلة في النفوس ؟ أو بالإجمال كيف يتسنى للإنسانية أن ترتفع
شيئاً فشيئاً فوق مستوى الحيوانية ؟ كل هذا يرجع ، بلا أدنى شك ، إلى نمو
« الدكاء » الذي يسير جنباً إلى جنب مع المجهودات التي يضطر الإنسان إلى
بذلها كيما يكيف نفسه بالوسط الذي يعيش فيه .

فإذا كانت الأخلاق غريزية ، حسب أصولها الحيوانية ، فإنها تصبح عقلية
في تطورها الإنساني . ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن اللغة والقرن والعلم
والدين نفسه . فقد وجدت النواة الأولى لكل هذه الظواهر في الطبيعة البدائية
للإنسان ، لأن هذه الطبيعة لا تفتق مطلقاً عن شيء جديد كل الجدة ولم تبرز
هذه الظواهر كلها بوضوح إلا بسبب ضغط النظام الخارجي الذي يحدث
تأثيره على الدوام ، سواء شعرنا به ، أو لم نشعر به ، غير أننا عندما نصل إلى
معرفة هذا النظام نستطيع استخدام علمنا في توجيه القوى الطبيعية إلى تحقيق
الغايات التي نختارها لأنفسنا . وهذه الغايات ذاتها عقلية . وعلى هذا النحو
تحل الأخلاق المنهجية المنظمة محل الأخلاق التلقائية :

ويؤمن كونت بأننا لو كنا أكثر ذكاءً لكان معنى ذلك أن نكون أحسن أخلاقاً . وهو يقصد بالذكاء إدراك وفهم قيمة التضامن الوثيق الذي يربط كلانا بتجموعة أقراننا في كل لحظة ، مما يجعلنا أكثر دقة دقة في مراعاة القاعدة الخلقية المثلى وهي : الحياة من أجل الآخرين .

كما أن الأخلاق تتحسن أيضاً « بصفة أكيدة ، حين يدرك الذكاء أنه ليس غاية في ذاته ، بل يجب أن يخضع « للقلب » ، وأن السعادة الوحيدة التي تتفق مع طبيعة الإنسان توجد في الإخلاص وفي المحبة .

الحق والواجب :

أخذت الفلسفة الوضعية على عاتقها إعادة التنظيم الإجتماعي ، وهذا التنظيم يتوقف في التحليل الأخير على إصلاح الأخلاق : وإذن يجب إعادة تنظيم الحياة الخلقية قبل كل شيء ، ويجب تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة للمواطنين ، وجعل كل فرد يشعر بواجبه ويحترم حق الآخرين .

وقد أعطى كونت فكرة « الواجب » أهمية أكبر مما أعطى لفكرة « الحق » ، فالواجب في نظره هو القاعدة التي يعمل بمقتضاها الفرد وتفرضها العاطفة والعقل معاً . أما فكرة الحق فيجب أن نخفف في الحالة الوضعية (١) . فكل فرد عليه واجبات قبل الجميع ، وليس لإنسان « حق » بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة : وفكرة الحق فكرة خاطئة بقدر ما هي منافية للأخلاق ، لأنها تفترض مبدأ الفردية المطلق .

(١) حسب قانون الحالات الثلاث الذي وضعه كونت تبهر الحالة الوضعية عن حالة النضج واكتمال العقل البشري ، بعد أن مر بالحالتين اللاهوتية والميتافيزيقية

أثارت هذه العبارة التي وردت في مؤلفات كونت الأساسية احتجاجات صارخة من جانب بعض الفلاسفة الذين وجدوا أنها تهمل فكرة العدالة إعمالاً تاماً ، ولا تبني علاقات الناس إلا على الإحساس وعلى العاطفة. ومع ذلك ، فإذا نظرنا إلى الأمر عن كثب لاحظنا أن التعبير الذي استخدمه كونت قد أظهر فكرته بمظهر الغلو وشوهها ، وهذا أمر يحدث عنده في كثير من الأحيان .

والحقيقة هي أن كونت أراد فقط أن يؤكد أن فكرة الحق في العصر الوضعي يجب أن تكون غير ما كانت عليه في العصور اللاهوتية والميتافيزيقية فقد كانت هذه الفكرة ، في العصور القديمة ، مرتبطة أشد الارتباط بالدين ، وكانت تقوم على أساس الإيمان بوجود قوى خارقة للطبيعة أو قوى خفية . أما في العصر المتأخر ، فقد جرى الناس على تصور حقوق الشعوب ، بل حقوق الأفراد أنفسهم ، وفقاً لما كان عليه الحق للأمرأه والسادة ولم تكن الحقوق التي يطالب بها كل مواطن إلا مثيلة بقطع العملة الصغيرة بالنسبة إلى الحق المطلق الذي كان يتمتع به الحاكم ، وفي القرن الثامن عشر نظر الفلاسفة إلى فكرة الحق على أنها شيء لا يمكن مساسه أو تقييده ، وأنها ملك للفرد . فكانت هذه الفكرة من أهم الأفكار التي ساعدت على انحلال النظام القديم .

ولكن عندما تم هذا الأمر أصبح من المستحيل استخدام هذه الفكرة في عملية الإصلاح . فالفلسفة الوضعية لا تعترف بالمبادئ المطلقة ، وكل نظام في المجتمع مشروط بنظام آخر وشرط لغيره من النظم في آن واحد . وليس هناك شيء غير مشروط بشرط وقد أرشدنا علم الاجتماع ألا نتقل من الفرد إلى المجتمع بل أوجب الانتقال من المجتمع إلى الفرد .

وعلى ذلك ، يجب أن نقاتل عن تحويل مبدأ لا يصلح إلا النقد إلى مبدأ صالح للبناء . ولا ينكر أحد أن الحقوق تستمر في البقاء دائماً ، ولكن عصر البناء يحتاج إلى نظرة جديدة : فبدلاً من أن نجعل الواجبات الخاصة تنحصر في احترام الحقوق العامة ، يجب أن نسير في طريق عكسي ، فننظر إلى حقوق كل فرد على أنها نتيجة لواجبات الآخرين نحوه . ومعنى ذلك أنه يجب تحديد الواجب قبل تحديد الحق . وهذا المبدأ على جانب كبير من الأهمية في نظر كونت : وهو يرى فيه تعبيراً وبرهاناً على قلب التفكير الوضعي على التفكير الميتافيزيقي ، وعلى خضوع السياسة للأخلاق . وكان يحلو له أن يردد أن « مراعاة الواجب ترتبط بروح المجموع » ، أما الحق ، فإنه يؤدي ، على عكس ذلك إلى إنكار كل سلطة وكل نظام اجتماعي ، وخصوصاً إذا فهم على أنه حق مطلق .

وهكذا نرى أن الانحياز البناء الذي اتجهت إليه الفلسفة الوضعية ينزع بصورة مطردة إلى التحديد المادي الصارم للواجبات المتبادلة ، وإلى إجلالها على الجدل الغامض الصاخب عن حقوق كل فرد من الأفراد .

تعقيب : ومن السهل أن ندرك ، مع هذا التحليل لفكرة الأخلاق عند كونت ، أنه قد ابتعد كثيراً عما أعلنه في بادئ الأمر من أن عالم الاجتماع يجب أن ينصرف إلى البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية . والواقع أن أوجست كونت ، بعد المأساة العاطفية التي تركت أثراً عميقاً في حياته ، (١) قد صيغ آراءه بصيغة جديدة جعلتها أشبه ما تكون برسالة دينية ، بل إنه

(١) هذه المأساة هي علاقته بـ كلوتيلد دي فو . أنظر التفاصيل في مقدمة كتاب « فلسفة أوجست كونت » ، ترجمة الدكتور يحيى محمود قاسم ، والسيد محمد بلوى : مكتبة الأنجلو (الطبعة الثانية) .

أطلق على نفسه بالفعل اسم « رسول الإنسانية » . وأخلطت هذه النزعة الدينية
تزداد ظهوراً ، وتمتد شيئاً فشيئاً إلى كل تفكيره وكتابات في السنوات العشر
الآخيرة من حياته . وكان من الطبيعي أن تؤثر هذه النزعة في مذهبه والوضعي ،
الذي وضع أسسه في المرحلة الأولى من حياته .

وقد اعترف كونت نفسه بهاتين المرحلتين المتتابعتين في حياته العلمية . وكان
يقول ، دون تواضع كاذب ، إنه كان « أرسطو » في المرحلة الأولى . أما في
المرحلة الثانية فقد كان « القديس بولس » فنشئ الفلسفة الوضعية لم يفعل سوى
أن مهد السيل أمام منظم ديانة الإنسانية .

وقد رفض كثير من أتباع كونت أن يتبعوه في المرحلة الثانية من حياته ،
ذلك لأن إعجابهم بالفيلسوف لم يكن كافياً في إقناعهم بالخضوع للرئيس
الديني . واتسم هؤلاء الأتباع رائدهم باضطراب التفكير والتناقض ، لأنه خان ،
كما قالوا ، مبادئه الشخصية . فالمنهج « الذاتي » الذي اتبعه في النصف الثاني
من حياته العلمية ، كان معول هدم للنتائج الثمينة التي كان قد اكتسبها في
النصف الأول من هذه الحياة ، حين استخخدم المنهج « الموضوعي » ،
وبالاختصار اعتمد هؤلاء الأتباع أن من واجبههم أن يدافعوا عن المذهب
الصحيح ضد منشئه الذي ضل سواء السبيل .

ومع ذلك فإننا نرى أن أصالة كونت في كلتا المرحلتين ، مرحلة العلم الوضعي
ومرحلة الفلسفة ، تنحصر في البحث عن المبادئ التي تتوقف عليها إنعاده
تنظيم المجتمع . وتلك هي الغاية الحقيقية لجهوده . ومع أنه كان يهدف إلى
نفس الغرض الذي كان يهدف إليه المصلحون المعاصرون له ، فقد سلك طريقاً
آخر غير طريقهم . إذ كان كل مصلح من هؤلاء يبدأ بعرض حاله للمشكلة
الاجتماعية ، ولا تهدف كل جهوده إلا لبيان مشروعية هذا الحل . أما كونت

فقد اقتنع بعقم هذه الطريقة وكان يرى أنها تنتهي إلى فشل مؤكد . ذلك لأن طبيعة المشاكل الاجتماعية تقتضي أنه لا يمكن الاهتداء إلى حلها للوهلة الأولى ، بل يجب أولاً حل بعض المشاكل التي يغلب عليها الطابع النظري . ومن هذه الناحية يعتبر كونت ، بغير شك ، طليعة للمدرسة الفرنسية التي تزعمها إميل دوركايم . ومن اليسر جداً على من يتتبع آراء كونت أن يرى كيف أخذ عنه دوركايم معظم آرائه الجبرية . فقد أخذ عنه فكرته في المنهج وفرقته بين الظاهرة الاجتماعية البعيدة والظاهرة المعتبرة . وتحديد النماذج الاجتماعية ، ونقد طريقة التأمل الباطني ، والحث على استخدام طريقة الملاحظة الخارجية ، وفكرة القوانين الاجتماعية .

ولا شك أننا إذا أسقطنا من كتابات كونت التفاصيل الساذجة عن ديانة الإنسانية ، فإن مذهبه يظهر لنا ، في صورته الحقيقية ، على أنه مجهود جبار لتقدم الفكر .

الفصل العاشر

تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية

اعتمد كونت - كما رأينا - على العلم الوضعي لكي يحقق هدفه الأساسي وهو إعادة تنظيم الحياة العقلية والخلقية للإنسانية ، بعد الاضطراب والفوضى التي سادت المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية .

وبالمثل نجد دوركيم يعتمد على علم الاجتماع وعلى البحث العلمي لكي يحقق الاستقرار للمجتمع الذي زعزعته الحروب والأحداث السياسية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر .

فالعلم وحده هو الذي يستطيع أن يوجه إلى طرق الإصلاح وإعادة بناء المجتمع . ولما كانت الأزمة في جنورها « اجتماعية » ، فإن العلم الذي يحلها هو « علم المجتمع » . هذا هو المبدأ الذي قامت عليه بحوث دوركيم في علم الاجتماع . والاتجاه إلى العلم ، وإلى علم الاجتماع بالذات ، هو الذي حقق الموضوعية في بحوث دوركيم وزملائه الذين تنصروا حوله وكونوا « المدرسة السبولوجية الفرنسية » التي كان لها أكبر نصيب في إرساء « قواعد المنهج » العلمي لعلم الاجتماع ، وفي الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو دينية أو أخلاقية .

وقد ظهر هذا الاتجاه العلمي بوضوح في أول عمل علمي قام به دوركيم ، ونعني به رسالته عن « تقسيم العمل الاجتماعي » (١٨٩٣) . إذ كتب في المقدمة : « لكي ننحصر الظواهر بالمنهج البحث العلمي ، لا يكفي ملاحظتها

بعناية ، ووصفها ، وتصنيفها . ولكن ما هو أهم من ذلك وأصعب . هو ان نعر على الزاوية أو المدخل الذى تتحقق به الصفة العلمية لهذه الظواهر . ومعنى ذلك أن نكتشف فيها بعض العناصر الموضوعية التى تخضع لتحديد الدقيق ، أو لئلا أمكن القياس . (١) واتباع هذه الطريقة استطاع دوركيم فى كتابه « تقسيم العمل » أن يدرس التضامن الاجتماعى من خلال مجموعة القواعد التشريعية ، وأن يبتعد فى بحثه عن أسباب الظواهر عن الأحكام الشخصية والتبعية الذاتية . لكى يصل فى النهاية إلى أسس البناء الاجتماعى العميقة التى يمكن أن تكون موضوعا للعلم .

وانحقيق هذه الموضوعية فى مجال الأخلاق ، اعتمد دوركيم على المعطيات المستمدة من واقع الحياة الاجتماعية . وأطلق على هذه الدراسة اسم فيزيقا العادات الاجتماعية « Physique des Moeurs » ، واستطاع باتباع هذا المنهج أن يجدد الروابط بين « الأخلاق المهنية » ، والتطور الاقتصادى ، وبين « الأخلاق الوطنية » وبناء الدولة ، وبين « الأخلاق التعاقدية » وتطور البناء التشريعى الاجتماعى (٢) .

(١) Durkheim, De la Division du Travail Social, Paris 1893.

(٢) عالج دوركيم هذه الموضوعات فى الكتاب الذى نشر بعد وفاته بعنوان :

Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit) .
P.U.F. 1950.

كما عرض آراءه فى الأخلاق فى المراجع الهامة الآتية :

a) La Détermination du fait Moral

وهو بحث ألقاه عن : تحديد الظاهرة الخلقية ، فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية (١١ فبراير عام ١٩٠٦) ، وأعيد نشره فى كتاب : =

وموضوع فيزيقا الاخلاقى هو دراسة الظواهر الأخلاقية والتشريعية . وهذه الظواهر تتألف من قواعد للسلوك تترتب عليها أنواع من الجزاءات . ومهمة العلم هى أن يبحث :

١ — كيف تكونت هذه القواعد خلال التاريخ ، أو بمعنى آخر ما هى الأسباب التى أوجدتها والغايات النافعة التى تحققها :

٢ — الطريقة التى تؤدى بها هذه الظواهر وظيفتها فى المجتمع ، أو بمعنى آخر طريقة تطبيقها عند الأفراد .
وبالرغم من أن كلا من هاتين المسألتين منفصلة عن الأخرى ، إلا أن بينهما ارتباطا وثيقاً .

تعيد خواص الظاهرة الأخلاقية :

حين أهم دور كيم بدراسة الواقع الأخلاقى دراسة نظرية ، وجد أنه يتعين عليه أن يبحث أولا ماهى خواص الظاهرة الأخلاقية : وقد عقد لهذا البحث

Sociologie et philosophie = وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان « علم اجتماع وفلسفة » الدكتور حسن أنيس . ونشرته مكتبة الانجلوالمصرية . ١٩٦٦ .

b) L' Education Morale, Paris Alcan 1926.

وقد قنا بترجمة هذا الكتاب بعنوان « التربية الأخلاقية » بتكليف من الإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم . ونشرته مكتبة مصر عام ١٩٥٣ .
c) Introduction à La Morale, in Revue Philos-t. XLV (1920)
وهو « مقدمة عامة لدراسة الأخلاق » أراد دوركيم أن يتوج بها حياته العلمية ونشرت بعد وفاته .

دراسته التي قدمها للجمعية الفلسفية الفرنسية بعنوان « تحديد الظاهرة الأخلاقية » ، وبهنا في هذا المجال أن نعرض أهم الآراء التي وردت في هذا البحث .

يقول دوركيم إن الحقيقة الخلقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين يجب أن نغنى بالفرقة بينهما : مظهر موضوعي ، ومظهر ذاتي .

فلكل شعب قواعده الخلقية تسود فيه في حقبة معينة من الزمن ، وباسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر أحكامها ويظهر الرأي العام مسخطة أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين يتسمون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الخاصة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عددا من الأخلاق الخاصة لا حصر له . فكل فرد في الواقع ، وكل ضمير خلقي يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه ، حتى ليتمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة . فكل ضمير فردي ينظر إلى القواعد العامة من خلال منظار خاص .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فحين لا يهمننا من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن « الحقيقة الخلقية الموضوعية » التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفراد الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية . إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية .

ويقول دوركيم بعد ذلك إننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق ، أو
نقدر قيمتها يجب أولاً أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن في ذلك لا نشذ
عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى . فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها
ومعرفة طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية ، يجب أن نعرف
أولاً أين نجدها ، وأن نعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى . فما هي
الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يرى دوركيم أن الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يمين على
الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها .

غير أن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقاً للعمل : فكل
أنواع التصرفات التي تؤدي إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصانا
إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية
التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى نتيجة
سلمية في هذا البحث ليس أمامنا إلا طريقة واحدة . وهي أن نصل إلى
الفروق الأساسية التي تفصل بين القواعد الخلقية ، والقواعد العملية الأخرى
عن طريق الاختلافات في المظاهر الخارجية . فالبحث
المنهجي سواء في علم الاجتماع أو في غيره من العلوم يجب أن يبدأ من الصفات
الأكثر ظاهرية ليستطيع بعد ذلك أن يصل إلى الصفات الأكثر عمقاً .

سنظر إذن لنرى ما الذي يحدث حين نخرج على القواعد المختلفة ، وما
الذي يميز ، من هذه الناحية ، القواعد الخلقية عن القواعد الأخرى التي تتعلق
بالحياة العملية :

من الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة
لتفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

(١) فن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة فإذا خرجت على القواعد الصحية التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث تلقائياً أو آلياً ، وهي انتقال المرض إلى فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه . بل أنه يمكن الوقوف مقدماً على تلك النتائج التي ينطوي عليها هذا الفعل ، عن طريق تحليله . ومعنى ذلك أن النتيجة متضمنة في الفعل *impliqué* .

(٢) ولكني إذا خرقت القاعدة التي تأمرني ألا أقتل ، فإن تحليل الفعل في هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أى فكرة عن الاستهجان أو العقاب . فالارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليست ارتباطاً ضمناً ، ولكنه ارتباط تركيبى *• un lien synthétique*

ونستطيع أن نطلق اسم « الجزاء » *sanction* على النتائج التي تترتب - ط بالفعل الخاطئ . وهذا الارتباط لا نعرف حتى الآن مصدره ، ولا أصله ، ولا سبب وجوده ، ولكن يكفينا الآن أن نقرر وجوده .

وإذا كانت فكرة الجزاءات لا تنتج من تحليل الفعل الذي ترتبط به ، فمعنى ذلك أنني لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك . فليس الفعل في ذاته أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء . واحتمل الجزاء يأتي من أن الفعل الذى أقوم به لا يخضع للقاعدة التي يفرضها المجتمع .

ولتدليل على ذلك نجا، أن نفس الفعل الذى يتسكون من نفس الحركات

وتتجم عنه نفس النتائج ، يستوجب التأنيب أو العقاب أحيانا ، وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من أنواع الجزاء (مثال ذلك التبديل في الطريق العام) : وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون بشأن هذا الفعل في الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة بشأنه في الحالة الثانية . فقتل الإنسان للإنسان يثير الرأى العام في الأوقات العادية ، ولكنه لا يثير أى موجة من الإمتعاض في حالة الحرب ، وما ذلك إلا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك : وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيراً من الأفعال يلومها الرأى العام الأوربي اليوم، ولكنها لم تكن تثير أى لوم في المجتمع اليوناني القديم (كاستخدام الرقيق)، والسبب في ذلك أن المجتمع لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

نصل من ذلك إلى فكرة أعمق عن حقيقة الجزاء : فالجزاء نتيجة لفعل ما ، ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، بل عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقرها المجتمع : فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأى العام ، ثم يأتي الفعل فيكون خروجاً أو خرقاً لهذه القاعدة ، وحينئذ تنتج فكرة الجزاء :

وعلى ذلك نجد أنفسنا الآن أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : فنحن نرى أنفسنا ملزمين بالألا نقدم على الأفعال التي تحرمها دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها . وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الخلقية :

ويعتقد دوركيم أنه قد توصل بهذه الطريقة التحليلية الصرفة إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريرا حسب ما كان يفهمها كانت :

ثم يؤكد أن تحديد فكرة الإلزام أو الواجب بالنسبة للقواعد الخلقية له أهمية بالغة . إذ أنه يظهر لنا ما أنطرت عليه النظريات الخلقية النفعية من إغفال لأهم عنصر للمشكلة الخلقية : ففى النظرية الخلقية عند سبنسر (١) جهل تام بحقيقة فكرة الإلزام . فهو يرى أن العقوبة ليست إلا النتيجة الآلية للفعل . (ويظهر ذلك على الخصوص فيما كتبه عن التربية بخصوص العقوبات المدرسية) . وهذه الفكرة الخاطئة التى نجعل حقيقة الإلزام الخلقى مازالت منتشرة بين بعض دعاة الأخلاق التى لا تقوم على فكرة الألوهية . فهؤلاء يدعون أن الأخلاق العلمانية *La morale laïque* أساسها أن العقوبة تقوم على النتائج السيئة التى تترتب على الأفعال الاخلاقية . ويرى دوركيم أن هذه النظرة تمر بجانب المشكلة الخلقية دون أن تبين ماهو الواجب ، وماهى الحقيقة التى يرتكز عليها . وإذا كان دوركيم يؤكد أهمية نظرية كانت ، على الواجب أو الأمر الحتمى *L'impératif catégorique* ، إلا أنه يرى أن هذه النظرية ليست كاملة ، لأنها لا تطلعننا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

فالواقع أننا من الوجهة النفسية ، لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، بل لابد أن يكون لهذا الأمر صدى فى نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى شعورنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها .

(١) أنظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » . مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٦٦ . الفصل الثامن فى عرض نظرية سبنسر . والفصل الحادى عشر فى الأخلاق التطورية .

وصفة القابلية للرغبة هذه *désirabilité* ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا ، هي الصفة الثانية للحقيقة الخلقية وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير .

وترتبط الرغبة المتصلة بالحياة الخلقية ارتباطا وثيقا بصفة الإلزام ، وهي لا تشبه في شيء الرغبة المتعلقة بالأشياء المادية ، فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقى يصطحبان دائما بشيء من الجهد والعناء وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقى في حرارة وحماس فإننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا ، وبأننا نعلو فوق طبيعتنا المادية ، وفي ذلك ما فيه من القهر . ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقى ، وفكرة الإلزام تتداخل كل منهما في الأخرى ، ونجني نجدة في أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر : ونشعر بسرور من نوع خاص حين تؤدي واجبنا لا لشيء إلا أنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الخلقى عند « كانت » ليس إلا مظهرا أو جانبنا من الحقيقة الخلقية . والواقع أن هذه الحقيقة - حسب تحليل دور كيم - تتألف دائما ، وفي آن واحد من هذين العنصرين : عنصر الإلزام ، وعنصر اجتذاب الرغبة : فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا على أنه عمل طيب : وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه ، فإن هذه الرغبة يصبحها دائما مجبور وطاقته ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادي .

وهكذا نرى أنه إذا كانت فكرة الإلزام ، وهي الصفة الأولى للخلق ، الخلقية قد أتاحت لهم ، في كيم ، أن يتقبل المذهب اللينيني ، فلماذا فسكرة الخير ، أو الحاسة الطيبة ، ويمنح الصنف الثامن : قد أتاحت له ، هي الأخرى ، أن يبين

النقص في تفسير « كانت » للإلزام الخلقى : فقد بنى كانت فكرته عن الإلزام على فرض مؤداه أن هناك تعارضا تاما ، أو عدم تجانس أساسى ، بين العقل والشعور . وهذا التمرض ينفيه أن الغايات الخلقية تكون ، في بعض نواحيها ، موضوعا لرغبتنا . وإذا كانت غاية الشعور تنفق إلى حد ما مع الغاية التي يهدف إليها العقل ، فليس يصير الشعور أن يخضع للعقل وينسجم معه .

هاتان هما الصفتان الأساسيتان للحقيقة الخلقية . ويعتقد دوركيم أن هناك صفات أخرى ، ولكنه اقتصر ، في هذا المجال ، على ذكر أهمها وأزورها للحياة الخلقية . فلا تخلو أى قاعدة خلقية ، على حد قوله ، من هذين العنصرين ، بالرغم من أن طريقة اثتلافها ، ونسبة امتزاج كل منهما بالآخر تختلف باختلاف الحالات . فهناك أفعال يقوم بها المرء بدافع الحواس وحده ، ويمكن وصفها بالبطولة الخلقية *héroïsme moral* ، وفي هذه الأفعال يتضاءل الدور الذى يلعبه عنصر الإلزام ، وتتجلى فكرة الخير بأجلى معانيها . وهناك ، على العكس من ذلك ، أفعال تطفئ فيها فكرة الواجب ، ولا تستند إلا إلى القليل من الشعور والرغبة :

والعلاقة بين هذين العنصرين تختلف أيضا بحسب الأزمنة . ويعتقد دوركيم أن الحياة الخلقية في العصور القديمة قد سادت فيها فكرة الخير *souverain Bien* : فظهرت هذه الفكرة في المذاهب الفلسفية ، وربما كانت صدى لما شاع بين الناس من فهم للحياة الخلقية . ويفسر دوركيم ذلك بأن الأخلاق تتصف بهذا الطابع ، بوجه عام ، إذا كانت تقوم على الدين .

وأخيرا فإن علاقة هذين العنصرين تختلف في عصر واحد باختلاف الأفراد أنفسهم ، ومن النادر أن يتوازن العنصران في ضمير الفرد : ويشبه

دوركيم ذلك بظاهرة عمى الألوان Daltonisme ، فيقول إن لكل ضمير نوعاً « من العمى الخلقى » : فمن الضمائر ما ينظر إلى الفن الخلقى على أنه شيء مرغوب فيه . ومنها ما يشعر شعوراً قوياً بفكرة القاعدة والنظام ولا يفهم من الحياة الخلقية الخلقية إلا أنها تتيح له حياة منتظمة تسير وفق قواعد محكمة .

وهكذا يعود دوركيم إلى ما بدأ منه ، ليؤكد مرة أخرى أن هذا السبب نفسه هو الذى يجعلنا نتبين خطر الالتجاء إلى الطريقة الفردية أو الذاتية فى دراسة الأخلاق : وهذا الخطر يتمثل فى أن بعض الضمائر الفردية لا تشعر بجميع مظاهر الحقيقة الخلقية أو قد لا تشعر بها إلا شعوراً ضئيلاً :

الفصل الحادى عشر

عناصر الحياة الاخلاقية فى المجتمع

فى محاولته الأولى لتحديد الظاهرة الأخلاقية كان دوركيم يتكلم بلغة العالم الاجتماعى الذى يريد أن يعتمد عن الآراء الذاتية ، ويحلل الحقيقة الأخلاقية إلى عناصرها الأساسية بطريقة موضوعية :

وقد عا د مرة أخرى لتحليل عناصر الحياة الأخلاقية تمهيدا لوضع أسس التربية الأخلاقية ، فى المدرسة . ويرجع اهتمامه بالتربية إلى الفترة التى شغل فيها كرمى التربية ، بجامعة بوردو ، قبل أن يشغل نفس الكرسي بالسوربون عام ١٩٠٣ . ولم يكن كرمى علم الاجتماع قد أنشئ فى الجامعات الفرنسية حتى ذلك الحين :

وتعتبر المحاضرات التى ألقاها فى موضوع الأخلاق فى هذه الفترة ، أكمل ما كتب دوركيم عن « الأخلاق النظرية » إذ تنظم البحث فى نظريات الواجب والخير والاستقلال الذاتى .

غير أننا نلاحظ أنه اتجه فيها أكثر فأكثر نحو « الدوجماتية » ، وذلك حين جعل من المجتمع مصدر كل حياة أخلاقية ، بل مصدر كل خير يتمتع به الفرد : وبذلك تحول مذهبه العلمى ، فى دراسة الظواهر الأخلاقية إلى ما يشبه المذهب النلسنى الذى يقول بالاحتية الاجتماعية ، والذى كاد أن يجعل من المجتمع دين الفرد :

وسنعرض فيما يلي عناصر الحياة الأخلاقية الثلاثة : روح النظام ، والتعلق
بالجماعة ، واستقلال الإرادة . وقد اقتبسناها من كتاب « التربية الأخلاقية »
لـ دور كيم :

العنصر الأول : روح النظام

إذا كنا نريد أن تؤسس الأخلاق على أسس عقلية *rationnels* بعيدة عن
العاطفة أو العقيدة فيجب أولاً أن نبحث عن القوى الأخلاقية الأساسية
أو العناصر الأساسية التي تكون قاعدة كل حياة خلقية ، على ألا يدفعنا ذلك
إلى إغفال العناصر التي كانت تتخذ شكلاً دينياً بل يجب أن نحاول ، على
العكس ، أن نجريها من مظهرها الخارجى لكي نصل إلى أساسها
العقلى .

فإذا ما فرغنا من هذه المهمة ، أى مهمة الكشف عن القوى الأخلاقية
الأساسية فإننا نستطيع بعد ذلك أن نبحث في كيفية ملائمتها للظروف
الرائنة للحياة الاجتماعية وأن نبين الاتجاه الذى يجب أن تتجه إليه .

ومهمة الكشف عن القوى أو العناصر الأساسية للحياة الخلقية لا تستدعى
منا أن نجهد أنفسنا فى وضع قائمة كاملة للفضائل الإنسانية بل ولا لأهمها :
فإن ما نريد أن نكشف عنه هو الاستعدادات الأساسية أو الحالات العقلية
التي تكون جذور الحياة الأخلاقية وتنفرع عنها الفضائل الأخرى بحسب
دواعي الحاجات الاجتماعية .

وعندما تعرض الفلاسفة الاخلاقيون لهذه المسألة افترضوا أن كل إنسان منا

يحمل في نفسه جوهر الاخلاق وما عليه ، اذا أراد أن يكشف عن هذه الجوهر ، إلا أن يتأمل في نفسه جيداً ويحلل عواطفه ونزوعه . وهذا التأمل يصل به الى تحديد مبدأ أساسي تدور حوله الاخلاق فهو بالنسبة لهذا الفيلسوف مبدأ المنفعة ، وبالنسبة للآخر مبدأ الكمال ، وبالنسبة لثالث مبدأ الكرامة الانسانية .

ونحن لا نريد أن نناقش هنا فكرة ما إذا كان كل إنسان يحمل في نفسه حقيقة جميع بذور الحياة الاخلاقية . فقد سبق أن بينا أن الإنسان ، في حياته الواقعية ينظر إلى الاخلاق العامة من خلال منظاره الخاص ، وقد تكون له حساسية مرفقة لبعض نواحي الحياة الاخلاقية مع اغفال بعض النواحي الأخرى أو وضعها في مرتبة ثانوية .

ولا شك أن الفيلسوف حين يعين لنا مبدأ أساسياً للاخلاق فإنه يعبر عن وجهة نظره الخاصة ، أى عن الفكرة التي كونها لنفسه ، عن الاخلاق . فلماذا تكون هذه الفكرة أكثر موضوعية من الفكرة التي يكونها فرد من العامة عن الحرارة أو الضوء أو الكهرباء

وجئنا إذا ما سلمنا جدلاً بأن الاخلاق يرمتها كرامة في كل ضمير إنساني فإن ذلك لا يعيننا من إيجاد الوسيلة المثلى للكشف عنها ، إذ يجب أن نميز فيما يشغل عقولنا بين الآراء التي تتصل بالأخلاق والآراء التي لا تتصل بها فما هو المقياس الذي نتخذه لهذا التمييز؟ وما الذي يسمح لنا بأن نقول هذا خلقى؟ وهذا غير خلقى؟ - يقول بعضهم إن الخلقى هو ما يتلاءم مع طبيعة الإنسان . ولكن إذا افترضنا أننا قد توصلنا إلى معرفة يقينية عن طبيعة الإنسان ، فما الذي يثبت لنا أن هدف الاخلاق هو تحقيق الطبيعة الإنسانية

والعمل على ازدهارها ؟ ولم لا تكون وظيفة الاخلاق تحقيق أغراض اجتماعية ؟
على أن من بين الأغراض والمصالح الاجتماعية ما هو اقتصادي ، وما هو حربي
وما هو علمي ، فأى هذه المصالح أولى برعاية الاخلاق ؟

وهكذا نرى أن الطريقة الثانية التي تقوم على تأمل الاخلاق تضعنا أمام
سلسلة من المسائل التي يتعين علينا حلها . فما ذلك إلا لأن هذه الطريقة لم
تكبد نفسها عناء الملاحظة قبل تقرير النتائج : فإذا كنا اليوم نعترف بدون
تحفظ بأننا لا نستطيع أن ندرس الظواهر الاقتصادية أو التشريعية أو الدينية
أو الفيزيائية إلا إذا بدأنا بملاحظتها وتحليلها ومقارنتها ، فلماذا لانعترف بهذا
المبدأ نفسه بالنسبة للظواهر الأخلاقية ؟

فلنبدا إذن بملاحظة الأخلاق كظاهرة ولنر ما تؤدي إليه تلك الملاحظة :

هناك صفة عامة نلاحظها في الأفعال التي نسميها « أخلاقية » وهي أنها
جميعا تخضع لقواعد ثابتة أصطلح عليها المجتمع وأقرها Règles préétablies
فالسلك الخلقى معناه السلك وفق مقياس norme أو قاعدة . وبجال الأخلاق
هو مجال الواجب ، والواجب هو العمل الذي يفرض علينا action prescrite :
وكما أن تصرفا ما لا يعد جريما إلا إذا حرمه قانون معمول به ، فكذلك لا يعد
تصرف ما غير أخلاقي إلا إذا خدش قاعدة أخلاقية مقررة . وعلى ذلك
نستطيع القول إن الأخلاق مجموعة من القواعد التي تحدد السلوك الإنسانى
وتنظمه فهي التي تبين لنا كيف يجب أن نتصرف فى الحالات والمواقف التي
تعرض لنا دون أن نخالف فى ذلك ضميرنا أو العرف السائد فى مجتمعنا .

وما دمتنا نخضع فى تصرفاتنا لقواعد خلقية ، فإن ذلك يؤدي بنا إلى القول

بأن السلوك الأخلاقى فى ذاته يتضمن فكرة الطاعة أو الخضوع للنظام .

وهذه الملاحظة الاولى التي تم تصدر عن تفكير العامة تضعنا أمام حقيقة هامة طالما أغفلها فلاسفة الأخلاق . فالغالبية العظمى من الاخلاقيين يصورون لنا الاخلاق في صيغة عامة ويجعلون من التصرفات الاخلاقية تطبيقات لهذه الصيغة أو لهذا المبدأ العام . وهذه الطريقة في فهم الاخلاق هي التي أوحى بالتمييز المعروف بين ما يسمونه « الاخلاق النظرية » *Lamorable théorique* و« الاخلاق العملية » أو « التطبيقية » *La morale appliquée* . فالأولي هي التي تضع لنا القانون الاعلى أو المبدأ الاول للاخلاق ، على حين أن الثانية تبحث في كيفية تطبيق هذا القانون الاسمي على ظروف الحياة وملاساتها . وبمقتضى هذه الطريقة لا يكون للقواعد الاخلاقية التفصيلية كيان قائم بذاته ، بل لا تخرج ، في نظرهم ، عن كونها امتدادا أو انعكاسا « للمبدأ الأول » .

ولا شك أن هذه الطريقة الفلسفية لا تعبر عن الوضع الحقيقي للأشياء . فإذا لاحظنا الاخلاق على أنها حقيقة تشاهد في محيط المجتمع نجد أنها تتألف من القواعد الخاصة المحددة تحديدا دقيقا ، وهي تعين للأفراد في مجتمع ما طرائق سلوكهم فيما يعرض لهم من المواقف وفيما يعتركون فيه من شئون الحياة . فمن هذه القواعد ما يحدد العلاقات بين الزوج وزوجه ، ومنها ما يحدد طريقة معاملة الآباء لأبنائهم وواجبات الابناء نحووالدين ، ومنها ما يحدد علاقات الناس بعضهم ببعض وعلاقتهم بالأشياء المادية . وبعض هذه القواعد ينص عليها في القانون وتحدد لها عقوبات خاصة ترقع على من يتخطاها ، وبعضها الآخر يرسم في الضمير العام ، ويعبر عنه العرف والتقاليد والحكم الاخلاقية الشعبية . وخرقها لا يؤدي الى عقوبات محددة وانما يؤدي الى استهجان للرأى العام واستنكاره . وهذه وتلك ، قواعد لها وجهودها الحقيقي بدليل أنها تتطور تبعا لظروف الزمان والمكان . فمن الخطأ أن نعتها مجرد مظاهر « لمبدأ وحيد » تستمد منه وجودها .

وهكذا نرى أن سلوكنا ينحصر في الواقع ، وفي الحياة الاجتماعية ،
لمجموعة من القواعد المحددة ، لا إلى صفة عامة فضفاضة تطبقها كما نشاء على
شئون الحياة المختلفة : فتحسن لا نرجع إلى هذه الصيغة العامة للأخلاق ولا إلى
النوع الأول للحياة الأخلاقية نسأله كيف يجب أن نتصرف في حالة معينة .
فإذا خضعتنا للقاعدة التي تحتم علينا النعم وتحرم علينا انتهاك الحرمات
لا نرجع في ذلك ، بل ولا حاجة بنا في ذلك ، إلى الرجوع إلى المبدأ الأول .
للأخلاق . وإذا وجد الزوج نفسه أمام واجبات خاصة نحو أولاده ، بعدد
نقد زوجه ، فإنه لا يستعين في تبرير هذه الواجبات بالرجوع إلى المصدر
الأول للأخلاق ، بل ولا إلى الفكرة العامة عن معنى الأبوة . فالتقانون والعرف
يحددان لنا سلوكنا في مثل هذه الحالات وغيرها .

وعلى ذلك يجب ألا نتصور الأخلاق على أنها صيغة عامة فضفاضة تتحدد
وتتميز كلما دعت الضرورة إلى ذلك ، فإنها على العكس من ذلك ، بمجموعة
من القواعد المحددة ، ويمكن تشبيهها « بالقوانين » التي نصب فيها سلوكنا فيتحدد
ويتخذ شكله الخاص : وهذه القواعد موجودة دائماً من حولنا وتعمل في محيطنا
الاجتماعي ، ومن مجموعها تتألف الأخلاق في شكلها الحسي .

هذه الملاحظة الأولى التي انتبهنا من قهرها تبين لنا أن وظيفة الأخلاق
الأساسية هي تحديد السلوك وتشثيته وفق مبادئ معينة وإبعاده عن الزوات
الفردية :

وإذا كانت قواعد الأخلاق تحدد سلوك الإنسان فمعنى ذلك أيضاً أنها
تنظمه : واذن فننظيم السلوك وبث روح النظام وظيفية أساسية من وظائف
الأخلاق : فغير المنظمين ومن لا يستطيعون أن يخضعوا بتصرفاتهم لقواعد

محددة يتداولون أمام الرأي العام مع حيث النظر إلى حاستهم الخلقية بعين
الشك والريبة والذين لا يتنظمون في أداء وظائفهم ولا تتكون لديهم عادات
منتظمة يتصفون بعدم الثبات والقلق . إذ أنهم يفعلون تحت تأثير المؤثرات
العارضة ، ويتقلب مزاجهم تبعاً لوجي الساعة أو تبعاً لفكرة أو لوميض يمر
بأذهانهم . ونحن لا ننكر أن هذه الفكرة الطارئة أو هذا الاحساس الفاض قد
يكون سبباً في شغل الإرادة وتوجيهها نحو الوجهة السليمة ، ولكن هذه النتيجة
ليست إلا وليدة الصدف وليس من شيء يضمن تكرارها في جميع الحالات .
فالأخلاق في جوهرها هي العمل وفق مبادئ ثابتة ، والتعلل الأخلاقي هو اليوم
ما سيكون عليه في الغد بغض النظر عما تكون عليه الأمزجة الشخصية من
اختلافات ، بل بغض النظر عما يتعرض إليه المزاج الشخصي الواحد من
تقلبات .

فالحاسة الخلقية تفترض إذن نوعاً من القابلية لتكرار أفعال خاصة في ظروف
خاصة ، ومعنى ذلك أنها تتضمن تكوين عادات ثابتة وميل نحو الحياة المنتظمة
regularité وتظهر الصلة بين العادة وبين السلوك الأخلاقي حين نلاحظ أن
كل « عادة جماعية » Habitude Collective « تصطبغ بعض الشيء بالصبغة
الأخلاقية : فإذا ساد تصرف معين في جماعة معينة أصبح كل انحراف عن هذا
السلوك سبباً في إثارة موجهة من الامتناع والاستهجان شبيهة تماماً بما يثيره
الخروج على الأخلاق بمعناها الحقيقي . وإذا لم تكن جميع « العادات الجماعية »
أخلاقية ، فإن كل أنواع السلوك الأخلاقي « عادات جماعية » .

على أن الميل إلى الحياة المنتظمة ليس إلا وجهاً من أوجه الحياة الأخلاقية
وتحليل القاعدة الأخلاقية يوصلنا إلى بيان وجه آخر لا يقل عن ذلك أهمية .

فالقاعدة أيا كانت قوة خارجية عن نطاق الفرد ، وتبتدى لنا في شكل أمر أو في شكل نصيحة أمرة تفرض علينا من الخارج (ولهذا السبب ظل الناس طويلا يعتقدون أن قواعد الاخلاق أوامر تصدر عن قوة إلهية) . فالقاعدة ليست مجرد تصرف يتخذ طابع العادة ، بل إنها تصرف نشعر بأننا ملزمين به . ولا نستطيع أن نبذله حسب أهوائنا . وقد يحدث أن نمحدر لانفسنا منهجا للسلوك ، ونقول حينئذ إننا اصطنعنا لانفسنا قاعدة للسلوك ، ولكن ذلك لا يخرج عن كونه تعبيراً مجازياً فنحتاج العمل الذي نخطه لانفسنا ، والذي لا يخضع إلا لرغباتنا ونستطيع على الدوام تبديله أو تعديله يمكن أن نطلق عليه اسم « المشروع » ، ولا يمكن بحال أن نسميه « قاعدة » . أما الاخلاق فهي ، لا كما نلاحظها اليوم فحسب ، بل كما يمكن ملاحظتها خلال التاريخ كذلك ، تنحصر في مجموعة من القواعد المحددة الخاصة التي تتحكم في السلوك بطريقة أمرة . ونتيجة ذلك أن يتضمن السلوك الأخلاقي إدراك المرء لفكرة السلطة الذاتية ، التي تكن فيها . وبعبارة أخرى ، ينبغي أن يتم تكوين المرء بحيث يحس بسمو القوى الأخلاقية التي تعلو قيمتها على قواه الخاصة . ومع طبيعة القواعد الأخلاقية أن يلزم المرء باتباعها ، لا من أجل ما يحتمل أن تؤدي إليه مع نتائج نفعية ، وإنما لمجرد أنها أمرة . وعلى ذلك ، فقوتها لا تنشأ إلا عما لها من سلطة ، وفي عجز المرء عن الإحساس بتلك السلطة والاعتراف بها . نفي صريح لكل حياة أخلاقية حقيقية .

وهكذا نلصق أمامنا عنصراً ثانياً الروح الأخلاقية غير عنصر الحياة المنتظمة هو عنصر الخضوع للسلطة . ولا شك أننا نستطيع أن ندين في سهولة أن هذين العنصرين يتفرعان في أساسهما عن مبدأ واحد . فحاسة الانتظام وحاسة الخضوع للسلطة ليسا إلا وجهين لحالة ذهنية واحدة ، أكثر منهما تركيباً ،

وهى التى يمكن تسميتها بروح النظام ، وإذن ففى روح النظام نرى الركن الأساسى الأول لكل حياة أخلاقية .

غير أن نتيجة كهذه قد تصطدم فى الحال بشعور إنسانى قوى . فالمرء قد يميل بالأجرى إلى أن يرى فى ذلك المبدأ عنصرا للمضايقة قد يكون ضروريا ولكنه على أى حال مؤلم : وقد يجد أنه شر لا بد منه ، ينبغي علينا أن نستسلم له ، وإن كان علينا أن نحاول الإقلال منه إلى أدنى حد ممكن : ونحيل إلى الكثيرين أن كل نظام إنما هو فى أساسه تقييد لنشاط الإنسان وحده منه ، وأن فى التقييد والتحديد إنكارا وإعاقة للحياة . فإذا كانت الحياة فى أساسها انتشارا وازدهارا فكيف يَكُون مع الخير حمسها وإعاقة سبيلها ووضع عقبات أمامها لا يمكن تجاوزها ؟ إن من يقول بالنظام ، إنما يقول بالإكراه والقسر ، ولا يهمننا إن كان ذلك القسر ماديا أم معنويا ؛ أو ليس تعريف القسر هو أنه خرق لطبيعة الأشياء ؟ تلك هى الأسباب التى دعت « بتام » إلى أن يرى فى كل قانون شرا لا يحتمل ، ولا يبرر إلا حيث لا يكون منه مفر . فلما كان نمو مظاهر النشاط الفردى يقتضى تلاقيا ، ولما كان هذا التلاقى يهدد باصطدامها بعضها ببعض ، كان من الضرورى أن نوضح الحدود الصحيحة التى لا يمكنها تجاوزها ، غير أن فى هذا التحديد ذاته نوعا من الشنوذ . لنا رأى « بتام » فى الأخلاق ، وفى التشريع عنصرا مرضيا خارجا عن الحلود السليمة . ولا شك أن هذا الشعور ذاته هو الذى يدفع معظم كتاب الاشتراكية الكبار ، متسانسين ، إلى أن يقولوا بأن من الممكن قيام مجتمع لا يفرض عليه أى تنظيم ، بل كان هذا المجتمع هو المفضل لديهم . أما فكرة وجود سلطة تسمو على الحياة وتفرض عليها القانون ، فقد بلغت لهم من بقايا الماضى الغابر ، وغدت رأيا تعسفيا لا يمكن التمسك به .

وعلى هذا النحو ينتهى الأمر بهؤلاء المفكرين إلى أن يحضوا الناس ، لاعلى الميل إلى الاتزان والاعتدال ، أو على تنمية روح الالتزام للحدود فى الأخلاق وهى الروح التى ليست إلا وجهها آخر لروح الساطة الأخلاقية - وإنما يحضونهم على تقيض ذلك الشعور ، أعنى على أن يضيّقوا ذرعاً بكل تقييد وتحدد ، ويقولون فيهم الميل إلى الاندفاع دون أى حد ، والرغبة فى المضى إلى ما لا نهاية .
حقاً أن المرء يعام جيداً أنه لن يستطيع مطاقاً بلوغ هذه اللانهاية ، غير أنه يعتقد أن النظم إليها ، على الأقل ضرورى بالنسبة إليه ، وهذه اللانهاية وحدها هى التى يمكنها أن تمنحنا الشعور الكامل بوجودنا . ومن هنا كانت الدعوة التى بلغت حد العقيدة ، والتى دعا إليها ليف من كتاب القرن الثامن عشر . إذ رأوا أن فى الشعور باللانهاية المثل الأعلى للشعور النبيل ، مادام الإنسان يسمو بهذا الشعور على كل الحدود التى تضعها الطبيعة فى سبيله ، ويتجاوز بفكره على الأقل ، كل تقييد يحط من قدره .

ولكى نقف هذا الرأى نقول أن النتائج التى يؤدى إليها النظام تختلف كل الاختلاف ، تبعا لفكرة المرء عن طبيعته وعن دوره فى الحياة بوجه عام ، وفى التعليم بوجه خاص . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نحاول تحديد هذا الدور بدقة ، ولا ندع السؤال الهام الذى يعترضنا فى هذا الباب ، يمر دون جواب ، أما هذا السؤال فهو : هل ينبغي أن ننظر إلى النظام على أنه مجرد رقابة خارجية مادية ، ينحصر الغرض منه فى النهى عن أفعال معينة ، وليس له عدا ذلك الأثر التامى أى نفع ؟ أم أنه بعكس ذلك وسيلة فريدة لا نظير لها ، من مسائل التربية الأخلاقية لما قيمتها فى ذاتها ، وتطبع الشخصية الأخلاقية بطابع خاص ؟

أما أن للنظام فى ذاته ، وبغض النظر عن الأفعال التى نستلزمها ، فائدته

الاجتماعية ، فهذا ما يهمل علينا - أول الأمر - أن نثبت . فالواقع أن الحياة الاجتماعية ليست سوى صورة من صور الحياة العضوية النسقة، وكل نظام عضوي حي يتطلب قواعد محددة ، إن خرج الكائن عنها أدى به ذلك إلى اضطرابات مرضية . ولا يمكن للحياة أن تظل بمعزل عن البيئة . وإلا لادى ذلك إلى الموت أو المرض . ولو كان لزاما على الكائن الحي أن يجرب من جديد نوعاً من الاستجابة الملائمة في كل مرة يحتاج فيها إلى التكيف بالبيئة ، لأمكن عوامل الهدم التي تهاجمه من كل ناحية أن تقضى علي تناسقه العضوي وتبعث فيه الاضطرابات . ولذا كانت طريقة استجابة الأعضاء محددة من قبل ، وذلك في شكلها الأساسي . فهناك طرق للسلوك تفرض على المرء بانتظام كلما لقي نفسه بأزاء نفس الظروف ، وتلك هي المسماة بوظيفة العضو .

ومن الأكيد أن الحياة الاجتماعية تخضع لنفس الضرورات ، وأن حاجتها إلى الانتظام لا تقل عن حاجة الحياة العضوية . فلا بد ، في كل لحظة ، أن يمتص تيار الحياة المنزلية والمهنية والمدنية في طريق ثابت مأمون ، ولذا كان من الضروري ألا يضطر المرء إلى البحث دائماً عن صورتها ، وإنما يجب أن تقوم سنن محددة ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات ، وأن يخضع لها الأفراد ، وفي هذا الخضوع ينحصر الواجب اليومي .

غير أن هذا التفسير والتبرير ليسا كافيين ، إذ أن المرء لا يفسر أي نظام بمجرد أن يبين أنه نافع للمجتمع ، إنما يلزم كذلك ألا يصطدم بعقبات لا يمكن التغلب عليها ، نتيجة مقاومة الفرد لها . فلو خرج عن نطاق طبيعة الفرد ، لما أصبح لنفعه الاجتماعي أي جدوى ، لأنه عندئذ لن يقوم ، وبالأحرى لن يلوم ، طالما أن جسدوره لا يمكن أن تتغلغل

في الأذهان . ونحن لا نتكر أن الخداف المباشر للنظم الاجتماعية هو صالح المجتمع لا الأفراد من حيث هم أفراد . غير أن علينا أن نلاحظ من جهة أخرى ، أن تلك النظم لو كانت تعكس صفو حياة الفرد ، لقضت بذلك على المصدر الذي تستمد ، هي ذاتها ، حياتها منه . والآن ، فقد رأينا النظام يرمى بأنه يتعارض مع التركيب الطبيعي للإنسان ، مادام يعوق نموه الحر . فهل لهذا الاهتمام من أساس ؟ وهل صحيح أن النظام يعمل على تقيد الإنسان ويحد من قوته ؟ وهل صحيح أن النشاط لا يعود نشاطاً إذا ما خضع لقوى أخلاقية تتجاوزها وتحدوها وتنظمه ؟

أن الواقع ، على عكس ذلك ، هو أن العجز عن التزام حدود معينة هو بالنسبة إلى جميع صور النشاط الإنساني ، بل بالنسبة إلى كل صور النشاط البيولوجي بوجه عام - من علامات الشذوذ المرضي . فالإنسان العادي لا يعود يشعر بجوع إن تناول مقداراً معيناً من الطعام ، أما المصاب بداء الشره فهو الذي لا يشعر بالشبع قط : والفرد السليم ، ذو النشاط العادي ، يحب السير على قدميه ، أما المصاب بجنون المشي فيشعر على الدوام بالحاجة إلى التنقل دون توقف أو راحة ودون أن يرصيه شيء . بل أن المشاعر الكريمة ذاتها ، كحب الحيوانات ، بل حب الغير ، تكون شواهد قاطعة على انحراف في العاطفة ، إذا ما تجاوزت حداً معيناً : فن الظواهر السليمة أن نحب الناس ، ومنها كذلك إن نحب الحيوانات ، ولكن بشرط ألا يتجاوز ذلك الميل حدوداً خاصة . ولقد ظن البعض أحياناً أن النشاط العقلي الصرف لا يخضع لهذه القاعدة ، فتبل إن المرء لو كان يشبع جوعه بقدر محدود من الطعام ، فإنه لا يشبع عقله بقدر محدود من المعرفة ، غير أن في هذا الرأي خطأ بالغاً : ففى كل لحظة من لحظات الزمان تتحدد حاجتنا العادية إلى العلم وتقيد تماماً بمجموعة من الشروط .

فليس في وسعنا ، أولاً ، أن نحيا حياة عقلية أعمق وأشد مما تتحمله حالة ودرجة الذواتى يصل إليها جهازنا العصبي المركزي في تلك اللحظة . إذ أننا لو حاولنا تعدى هذا الحد ، لاضطربت مادة حياتنا العقلية ، وبالتالي لاضطربت حياتنا العقلية ذاتها . ثم أن الذهن ليس إلا إحدى الوظائف النفسية ، فبجانب الملكات الذهنية البحتة ، توجد ملكات الفعل : فإذا ما تجاوزت الأولى حدها ، فلا جدال في أن الثانية ستتأثر بذلك ، مما يؤدي إلى عجز مرضى عن الفصل والسلوك . فلا بد لكى يمكننا أن نسلك في حياتنا ، أن نسلم بأشياء دون أن نحاول تكرين فكرة علمية عنها في أذهانتنا : أما إذا شئنا أن نفهم كل شئ ، فيها عقلياً ، فنسجد أن قوانا الخاصة لا تكفى لكى نعلل ونجيب عن سؤالنا الدائم « لماذا ؟ » وتلك بالضبط هي الصفة التي يتميز بها أولئك الشواذ الذين يسميهم الأطباء باسم « المرتابين » . وإن ما قلناه عن النشاط العقلي ، ليصح كذلك على النشاط الفني : فصحيح أن الشعب الذي لا يتذوق لذة الفن هو شعب مهمجى منحط ، غير أن الفن - من جهة أخرى - إن احتل في حياة أمة مكانة أعلى مما ينبغي ، لكان ذلك حتماً على حساب جياة الجادة ، ولذا فإن مآل تلك الأمة إلى الفناء السريع :

والحقيقة أن على حياتنا أن تواجه ضرورات عديدة بقدر محدود من الطاقة الحيوية . فكل حياة هي إذن اتزان معقد ، تحدد مختلف عناصره بعضها البعض ، فإذا ما اختل ذلك الاتزان ، فنتيجته المحتملة هي الألم ، والمرض . بل أن الأمر لا يقف عند هذا الحد فإن صورة النشاط ذاتها ، التي تختل من أجلها ذلك التوازن ، تصبح مصدر ألم للفرد ، ذلك لأن اختلال الاتزان أدى إلى نموها نمواً متزايداً . فكل حاجة أو رغبة تتجاوزت كل حد وخرقت كل قاعدة ، ولم تعد مرتبطة بموضوع معين هو في ذاته محدود محصور نتيجة لهذا

التعین - لا يمكن أن تسبب لمن يستشعرها إلا آلاما مقيمة . فأى أراضاء
تجلبه لنا تلك الرغبة ، ما دامت تبعا لتعريفها ذاته ، لا ترضى ولا تشبع ؟

السلوك الاخلاقي يجب ان يتجه الى غرض معين :

وإذن فلكي نشعر بلذة معينة في السلوك ، ينبغي أن يكون لدينا الشعور بأن
عمائنا يخدم غرضا معيناً ، أى بأنه يقر بنا تدرجيا نحو الغاية التي نشدها .
أما السعي وراء غايات غير محدودة فلا يتميز في شيء عن مجرد السير في نفس
الموضع ، ولذا فهو لا يعلم أن يخلف وراءه اليأس والقتل . وقد كانت
المصور التي أصيبت بداء اللامتناهي عصـ و ر حزن وتشاؤم إذ أن التشاؤم
يصحب دائما الأمان غير المحددة . وإن الشخصية الأدبية التي يمكن أن تعد
خير مثل لتجسد هذا الشعور باللامتناهي ، هي شخصية فاوست عند «جيت»
ولذا جق لشاعرها أن يصورها لنا ضحية للعذاب المقيم :

وهكذا يتبين لنا أن الإنسان ليس في حاجة إلى أن يرى آفاقا لا محدودة
تمتد أمام ناظره ، كما يحس بذاته إحساسا كاملا . بل أنه لا يمكن أن يشعر
بالسعادة الا إذا أخذ على عاتقه مهام محددة خاصة . على أن هذا التحديد لا
يعنى مطلقا أن آماله ستنتهي في وقت معين إلى حالة من الثبات والجمود . وإنما
يستطيع المرء أن ينتقل في حركة لا تنقطع ، من محاولات خاصة إلى محاولات
خاصة أخرى ، دون أن يتردى بذلك في هوة ذلك الإحساس اليائس باللاتحديد .

وكل قوة لا تحصرها قوة أخرى مضادة لها ، تتجه بالضرورة إلى أن تفقد
ذاتها في بيداء اللانهاية . فكما يملأ أى جنم غازي المكان في مجموعه لولم يترض
طريق انتشاره أى جسم آخر ، فكذلك يتجه كل نشاط مادي أو معنوي إلى
أن ينمو إلى غير حد ، طالما أن شيئا لم يقف في سبيله . ومن هنا كانت
ضرورة الأعضاء المنظمة التي تحصر مجموع قواها الحيوية في

حدودها الصحيحة . فنيا يتعلق بالحياة المادية ترى الجهاز العصبي يؤدي هذه المهمة ، إذ أنه هو الذى يدفع الأعضاء إلى الحركة ، وهو الذى يوزع عليها كمية الطاقة التي تخص كل منها . أما الحياة المعنوية فليس لها مثل هذا الجهاز الضابط . فليس في وسع المخ ولا أية عقدة عصبية أخرى ، أن تضع حدوداً لأمانى عقلنا أو إرادتنا . إذ أن الحياة الذهنية ، وخاصة لدى الكائنات العليا ، تمنحنا على الجهاز العضوي : وسحجح أنها تعتمد عليه ، غير أن هذا الاعتماد حر ، وكلما ازدادت الوظائف ارتقاء قلت الصلة المباشرة التي تربطها به . فالإحساسات والشهوات المادية لا تعبر إلا عن حالة الجسم ، لاعتن الأفكار المجردة والمشاعر المعقدة . ولذا فلا يمكن أن يتحكم في تلك القوى الروحية الخاصة سوى قوة روحية مثلها وهذه القوة الروحية هي السالطة الكامنة في القواعد الأخلاقية .

الأخلاق نظام من النواهي :

لقد قيل إن مهمة الأخلاق هي أن تمنع الترد من أن يبطأ المناطق المحرمة عليه ، وهذا الرأي قد أصاب قلب الحقيقة . فالأخلاق هي نظام ضخم من النواهي . ومعنى ذلك أن هدفها هو تحديد الدائرة التي يمكن أن يتحرك فيها - ويجب أن يتحرك - نشاطنا الفردي : وما نحجب أو لاء ترى فائدة ذلك التحديد الضروري . والواقع أن مجموع القواعد الأخلاقية تكون حول كل إنسان نوعاً من الحاجز الفكري تبديد على صخرته لجج الرغبات الإنسانية دون أن تستطيع تعديده وإن مجرد كونها محصورة متحللة ليجعل إرضاءها أمراً ممكناً . فإذا ما تصدع ذلك الحاجز في نقطة معينة ، فإن القوى الإنسانية التي ظلت حتى ذلك الحين محصورة حبيسة ، تتطلق من الثغرة فائرة ، ولكنها ما أن تتطلق ، حتى يصبح من المستحيل إيقافها عند حد ، ولا يعود في وسعها إلا أن تستمر

في سعيها الألبم نحو هدف يبعد عن متناول يدها ، على الدوام . فلو حدث مثلا أن فقدت قواعد الأخلاق الزوجية سلطتها ، ولو ضعف احترام الزوجين للواجبات التي يلتزم بها كل منهما بإزاء الآخر ، لأنلت زمام الانفعالات والشهوات التي يحد منها وينظمها ذلك القسم من الأخلاق - ولاضطرب تنظيمها ، وتمادت نتيجة لهذا الاضطراب . وحينئذ فإنها تولد في النفوس حالة من الكآبة العميقة تنبئ على صورة واضحة في إحصائيات الانتحار . وبالمثل لو ترعزت أركان الأخلاق التي تتحكم في الحياة الاقتصادية ، لما عرفت المطامع الاقتصادية حدا تقف عنده ، ولبلغت أقصى حدود القوة والانفعال ، وفي هذه الحالة يظهر صدى تلك الثورات في ارتفاع النسبة السنوية لعدد المتحررين . ولما كانت مهمة الأخلاق هي الحصر والتحديد ، كان من السهل أن يصبح الثراء الفاجش سببا للتبذل الأخلاقي ، إذ أن القدرة الهائلة التي يكسبها إيانا ذلك الثراء ، تقلل من مقاومة الأشياء لنا ، وبهذا تكتسب رغباتنا قوى زائدة تجعل التحكم فيها أمراً أشق ، ويصبح حصر تلك الرغبات في الحدود المعتادة أمراً أصعب

الطغيان منافي لفكرة النظام :

إن الطغيان هو ادعاء المرء القدرة على كل شيء . وإذا تأملنا الأمر وجدنا أن ادعاء القدرة المطلقة إن دل على شيء فإنما يدل على العجز التام . فلنتصور كائناً تجاوز كل حد خارج عنه ، له قدرة مطلقة تفوق قدرة أولئك الحكام المطلقين الذين جسدنا عنهم التاريخ بحيث لا يمكن أن تحد من قدرته أو تنظمها أية قوة خارجية . وسنجد أن طبيعة رغبات مثل هذا الكائن هي ألا يكون من الممكن مقاومتها . فهل لنا أن نقول عنه إنه قادر على كل شيء ؟ كلا بالتأكيد . إذ أنه هو ذاته لا يستطيع مقاومة هذه الرغبات ، فهي مسيطرة

عليه كما تسيطر على بنية الأشياء ، وهو ينضع خاولا يتحكم فيها . وبالاختصار
فمنذما تتجاوز ميولنا كل حد ، وعندما لا يقف في سبيلها شيء ، تصبح جبارة
عاقبة ، ويكون أول عييدها هو الشخص نفسه الذي يحس بها ، ومن هنا
يمكن أن تصور مبلغ مو. حال مثل هذا الشخص . إذ تتعاقب عليه أشد
الميول تعارضا ، وأعظم الترواحات اختلافا ، وتقتاد معها ذلك الحاكم المطلق
المرعوم في أشد الاتجاهات تباينا ، بحيث ينتهي الأمر بتلك القدرة الروحية على
كل شيء إلى أن تغدو عجزا بالمعنى الصحيح . فصاحب القدرة المطلقة أشبه
شيئا بالطفل ، وله نفس ما للطفل من مظاهر الضعف وللأسباب عينها : إذ أنه
ليس مسيطرا على ذاته . وإذن فسيطرة المرء على ذاته هي الشرط الأول لكل
قدرة حقيقية ، ولكل حرية جديدة بهذا الاسم . ولكن المرء لا يمكنه أن
يسيطر على ذاته إن كان يحمل في جنباته قوى ورغبات من طبيعتها ألا
يمكن السيطرة عليها .

ولهذا السبب ذاته كانت الأحزاب السياسية المفرطة في القوة ، أعنى
تلك الأحزاب التي لا تجد أمامها أقليات تقاومها مقاومة جديده ، كانت
أحزابا لا يمكن أن تدوم . فمآلها إلى أن يدب فيها الانحلال من
فرط قوتها .

هل من المستطاع أن نحدد ذاتنا بذاتنا ؟

وهنا قد يتساءل المرء : أليس من المستطاع أن نحدد ذاتنا بذاتنا ، وذلك
عن طريق ما نبذله نحن من جهد داخلي ، دون أن يتحكم فينا ضغط خارجي
على الدوام ؟ وجوابنا على ذلك أن هذا أمر لا شك فيه ، وأن قدرة المرء على
السيطرة على ذاته ، هي إحدى القدرات الرئيسية التي يتعين على التريسة أن

تنهيا . غير أنه ينبغي علينا ، لكي نتعلم مقاومة أنفسنا أن نحس بضرورة هذه المقاومة ، وذلك الإحساس لا يأتي إلا من الشعور بمقاومة تبليها في وجهنا الأشياء . فلنكن نضع لأنفسنا حدودا لا بد أن نشعر بحقيقة الحدود التي نحصرنا وإذن فلا يمكن أن تكون المقاومة الداخلية إلا انعكاسا وتعبيرا باطنا للمقاومة الخارجية :

• وإذا كان للحياة المادية وسط مادي يحدنا ويذكرنا بأننا لسنا إلا جزءا من كل مشتمل علينا ويحصرنا في نطاقه ، فإن الحياة المعنوية لا يمكن أن نجعلها قوى تبعث فيها هذا التأثير وتكسبنا ذلك الشعور ، إلا في قوى معنوية كذلك . أما ما هي تلك القوى المعنوية ، فقد أكدنا من قبل أنها توجد في السلطة الأخلاقية وفي فكرة النظام بالذات :

وهكذا نصل إلى هذه النتيجة الهامة ، ألا وهي أن النظام الأخلاقي لا يقتصر أثره على الحياة الأخلاقية بمعناها الخاص ، وإنما يمتد إلى أبعد من ذلك . فالواقع أن ما ذكرنا يؤدي بنا إلى أن نؤكد أن له دورا هاما في تكوين الطباع والشخصية بوجه عام . ولا شك أن أهم عنصر في الشخصية هو قدرة المرء على التحكم في ذاته . وقوة السيطرة هذه على النفس ، هي التي تمكننا من كبح جماح عواطفنا ورغباتنا وعاداتنا وإخضاعها لقانون منظم . ذلك أن أي كائن ذي شخصية إنما هو كائن يستطيع أن يطيع على كل ما يفعله علامة خاصة به ، بها يعرف ويتميز عن غيره . ولكن طالما كانت الميول والغرائز والرغبات تسود بلا رقيب ، وطالما كان سلوكنا لا يعتمد إلا على شدتها ، فإن أفعالنا لا تعدو أن تكون قفزات دائمة في الهواء ، ثورات مباغتة كتلك التي يأتي بها

الطفل أو الإنسان البدائي . تعمن على أن تجعل الإرادة في شقاق دائم مع ذاتها . وتبددها مع رياح النزوات المجرىء ، وبهذا تعوتها عن الاندماج مع ذاتها في وحدة ، والسير معها في طريق مترابط ، مع أن هذين هما الشرطان الأوليان لتكوين الشخصية .

والحق أن النظام الأخلاقي إنما يوجهنا نحو هذه السيطرة على النفس بالذات . فهو الذي يعلمنا كيف نسلك على غير ما نرغب داو فعنا الباطنة . إنه يعلمنا كيف نسلك بمجهود ، إذ أن كل فعل أخلاقي يتضمن مقاومة نبديها لميل معين ، وكبتا للشهوة ما ، وتقييداً لنزوع معين .

ولنلاحظ في الوقت نفسه ، أنه لما كان في كل قاعدة عنصر ثابت لا يتغير يجعلها بمأمن من النزوات الفردية ، ولما كانت القواعد الأخلاقية أكثر ثباتا من كل ما عداها ، فإن تعلم المرء أن يسلك سلوكا أخلاقيا منظما ، معناه أيضا تعلمه أن يسلك حسب مبادئ ثابتة وطبقا لقواعد تسمو على الدوافع والايحاءات المتخيلة .

يمكن أن نقول إذن بوجه عام إن الإرادة تتكون في مدرسة الواجب ؛ والواجب لا يتم على أكمل وجه إلا في ظل النظام .

فللنظام إذن فائدته لا مع أجل صالح المجتمع فحسب ، وليس فقط بوصفه وسيلة لا غناء عنها ولا يتم بدونها تعاون مجد ، وإنما من أجل صالح الفرد أيضا . فبه نعتاد الاعتدال في رغباتنا ، وهو الاعتدال الذي لا يمكن أن يشعر المرء بالسعادة بدونته . ومن هنا فإن له دوره الكبير في تكوين أهم ما يتصف به الإنسان ألا وهو الشخصية :

— ٢٠٦ —

وبهنا أن تؤكد في النهاية أن الحرية لا تتنافى مع النظام ، بل أن الحرية
ليست في الحقيقة إلا ثمرة للنظام . فنحن لا نكتسب القدرة على التحكم في
ذاتنا وتنظيم أنفسنا - وهى لب الحرية - إلا تحت تأثير القواعد التى نرسم لنا
طريق السلوك . وتلك القواعد هى التى تحمى كل منا من طغيان الآخرين
على جريته .

العنصر الثاني : التعلق بالجماعة^(١)

يعبر العنصر الأول : وهو روح النظام ، عن الناحية الشكاكية الخاصة من الحياة الخلقية .
إذ عنى دور كيم بتحليل فكرة القاعدة ، دون أن يهتم بمعرفة طبيعة الأفعال ،
التي تفرض علينا في مجال الأخلاق . فبدت لنا الأخلاق في صورة قالب عام
خال من المادة التي تملؤه .

ولكن الواقع أن الأخلاق لما محتوى . فالأوامر الخلقية تفرض علينا أفعالا
معينة محددة . وتتميز الأفعال البشرية بعضها عن بعض تبعا للغايات التي تهدف
إلى تحقيقها .

ويرى دور كيم أن الغايات التي يسعى إليها الناس تنضوى تحت إحدى
فئتين : فئة تختص بالتردد نفسه الذي يسعى إليها ، وهنا يقال عن الغايات
لأنها شخصية . وفئة تختص بشيء غير الفرد ، وهي تانسميها في هذه الحالة
بالغايات غير الذاتية : ومن الواضح ولا شك ، أن هذه الفئة الأخيرة تشتمل
على عدد كبير من الأنواع المختلفة : فهي تتباين إن كانت الأهداف التي
يسعى إليها الشخص تتعلق بأفراد غيره ، عنها إن تعلقت بجماعات .

ثم يحلل دور كيم الأفعال التي تهدف إلى غايات شخصية ليرى إذا كانت
تستحق أن تسمى أفعالا أخلاقية . فيبين أن الغايات الشخصية ذاتها تنقسم
قسمين : فهناك غايات تهدف بها إلى مجرد دوام حياتنا وحفظ وجودنا ، وهناك
غايات أخرى تهدف منها إلى إنهاء هذه الحياة والتوسع فيها . ومنه المؤكد أن

(١) المرجع السابق ص ٥٥ وما يليه

الأفعال لنى تقوم بها من أجل حفظ كياننا فقط لا تكون قط موصفا لانوم ، ولكن لا جدال أيضا فى أنها تعد بعيدة عن كل قبة أخلاقية فى نظر الضمير العام ، فهى محايدة من الوجهة الأخلاقية : إذ اننا لا نقول عمن يحسن العناية بنفسه ، وينبع نظاما صحيحا سليما ، من أجل بقاءه حيا فحسب ، إنه يسلك سلوكا أخلاقيا وإنما نجد سلوكه معقولا حكيما ، ولكننا لا نعتقد أن هذاك أية صفة أخلاقية تعزى إلى هذا السلوك . فهو خارج عن نطاق الأخلاق . ولا يشك فى أن الأمر يختلف عن ذلك لو كان المرء يحرص على حياته ، لا من أجل الإبقاء عليها لنفسه فحسب ، وإنما ليتمكن مثلا من البقاء من أجل أسرته إذ يشعر بأن بقاءه ضرورى لازم لها : فعندئذ ينعقد الإجماع على أن فعله هذا أخلاقى . ولكن نلاحظ أن هدفه فى هذه الحالة ليس هدفا شخصا . وإنما هو نفع الأسرة فهو هنا لا يفعل ما يفعل من أجل أن يعيش ، وإنما ليحيى أشخاصا آخرين غيره . فالغاية التى ينشدونها إذن غير ذاتية .

وليس معنى ذلك أننا تشكر أن من واجب المرء حفظ حياته ، ولكننا نرى أنه لا يؤدى واجبا لمجرد أنه يعيش ، وإنما يجب أن تكون الحياة فى نظره وسيلة لبإوغ هدف يتجاوزها . أما الحياة من أجل الحياة ، فليست مع الأخلاق فى شيء .

وفى وسعنا أن نطبق هذا الرأى ذاته على كل ما نفعله لا من أجل الإبقاء على حياتنا فحسب ، بل من أجل التوسع فى وجودنا وإنماء كياننا ، طالما أن غاياتنا من هذا الإنماء هى أنفسنا فحسب . فذلك الذى يعمل مثلا على توسيع مداركه العقلية وصقل مواهبه الفنية ، لا لشيء إلا للتجساح ، أو لمجرد التلذذ بالشعور بازدياد كماله ، واتساع ثروته فى المعسارف والعواطف ،

مثل هذا الشخص لا نشعر في قرارة نفوسنا أنه يؤدي عملاً خلاقياً بالمعنى الصحيح. فلا العلم ولا الفن له قيمة أخلاقية ذاتية كاملة تنتقل تلقائياً إلى من يمارسهما ، وإنما تنوقف تلك القيمة على القصد الذي يهدف إليه المرء من استعمالهما ، فإذا ما سعى المرء مثلاً إلى العلم من أجل تخفيف آلام البشر ، فإن الإجماع يعتقد على أن عمله هذا أخلاقي محمود ، أما إذا كانت الغاية هي إرضاء نفس الباحث وحده ، فالأمر على عكس ذلك .

وهكذا ينتهي دوركيم إلى نتيجة أبشئ ، وهي أن الأفعال التي تستهدف غايات شخصية بحته لا تكون لها قيمة أخلاقية ، أما الأفعال التي تدخل في نطاق الأخلاق فيبينها جميعاً صفة مشتركة وهي استهدافها غايات غير ذاتية .

ولكن ما الذي يجب أن نفهمه من تلك الكلمة ؟ هل نفهم منها أنه لكي يكون سلوكنا أخلاقياً ، يكفي في ذلك ألا نسعى إلى نفعنا الشخصي ، وإنما إلى النفع الشخصي لفرد آخر غيرنا ؟ ولكن لم يختلف الحال بالنسبة إلى فرد يكون هدفه شخصية إنسان آخر ؟ ولم تريد قيمة هذا الفعل عن فعل مماثل يكون هدفه إنماء شخصيتي ؟ إن الفعل الأخلاقي هو حقاً ذلك الذي يهدف إلى غايات غير ذاتية ، غير أن تلك الغايات غير الذاتية لا يمكن أن تكون غايات فرد غير الفاعل ، أو عدد من الأفراد غيره ، وتكون نتيجة ذلك أن هذه الغايات لا بد أن تختص بشيء آخر غير الأفراد فهي فوق الفردية .

وليس هناك وراء الأفراد سوى الجماعات التي تنشأ عن اتصافهم ، أي لمجتمعات . وعلى ذلك ، فالغايات الأخلاقية هي التي تتخذ من المجتمع ، هدفها ، والسلوك الأخلاقي هو السلوك الذي يهدف لصالح جماعي : تلك

هى النتيجة التى تفرض نفسها بعد أن نحينا جانبا الاحتمالات التى سبق ذكرها .

ويعنى دوركيم بكلمة « مجتمع » كل جماعة إنسانية ، سواء فى ذلك الأسرة - أو الوطن أو الإنسانية . وسنبحث فيما بعد عما إذا كانت المجتمعات المختلفة تدرج تبعا لأهميتها ، وعما إذا كان بين الغايات الجماعية ما هو أرفع من غيرة . أما الآن ، فحسبنا أن نشير إلى المبدأ ، ونعنى به أن مجال الأخلاق يبدأ حيث يبدأ المجال الاجتماعى .

وإذا أكدنا أن المجتمع غاية للسلوك الأخلاقى ، فلا بد أن نرى فيه شيئا غير مجموعة الأفراد . لا بد أن نعهده كائتاله ذاتيه الخاصة *un être sui generis* . وله طبيعته المتميزة عن طبيعة أفرادها ، وله شخصيته المختلفة عن الشخصيات الفردية ، وبهذا الشرط وحده يستطيع المجتمع أن يؤدى فى الأخلاق ذلك الأثر الذى يعجز الفرد عن أهائه .

ولكن إذا كان المجتمع لا يتكون إلا من أفراد ، فكيف تكون له طبيعة تختلف عن طبيعة الأفراد المكونين له ؟ يرد دوركيم على هذا الاعتراض ، الذى طالما وقف حجر عثرة فى سبيل تقدم علم الاجتماع والأخلاق ، بقوله : إن التجربة أثبتت أن الكل المؤلف من عناصر تكون له خصائص جديدة لا تتمثل فى أى عنصر من مكوناته على حدة . فالمركب إذن شئ جديد بالقياس إلى الأجزاء التى تكتره . فعندما نمزج النحاس بالقصدير ، وهما معدنان يتميزان باللينة والمرونة ، يتكون معدن جديد له صفة تختلف عن ذلك كل الاختلاف ، وهو البرونز المعروف بصلابته . والخليعة الحية لا تتكون إلا من جسيمات معدنية غير حية ، غير أن مجرد التأليف بين هذه الجسيمات

يؤدى إلى أن تتبدى فيها الصفات المميزة للحياة : كالتقدير على التفضى والتكاثر . وهكذا نرى أن الكل يمكن أن يكون شيئا آخر غير مجموع أجزائه . وليس فى هذا ما يدعو إلى الدهشة ، إذ أن مجرد اجتماع العناصر وتآلفها ، بعد أن كان كل منها معزول عن الآخر ، يؤدى إلى أن يؤثر كل منها فى الآخر ويتأثر به . ومن الطبيعى أن تؤدى تلك التأثيرات والتأثرات التى تنجى عن التجميع مباشرة ، وما كانت لتحدث قبل وقوعه من الطبيعى أن تؤدى إلى ظواهر جديدة كل الجدة ، لم تكن لتوجد لولا هذا التآلف (١) .

فاذا طبقنا تلك القاعدة العامة على الإنسان وعلى المجتمعات لقائنا : إن الناس لما كانوا يعيشون سويا بدلا من أن يعيشوا فرادى ، فإن الضمائر الفردية يؤثر بعضها فى بعض ، ونتيجة للعلاقات التى تتصل على هذا النحو ، تظهر أفكار ومشاعر لم تكن لتظهر مطلقا داخل نطاق الضمائر المنفردة . وإنا لنعلم جميعا كيف شور فى جمع أو جبهة من الناس عواطف وانفعالات قد تكون مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى يستشعرها الأفراد المجتمعون ذاتهم ، لو كانت الأحداث نفسها قد أثرت فى كل منهم على حدة ، بدلا من أن تؤثر فيهم جماعة . فهنا تلبو الأمور على نحو مختلف عن النحو الأول ، ويحسها الناس بشكل يتباين عنه كل التباين . فالجماعات الإنسانية إذن طريقة التفكير والشعور والحياة تختلف عن الطريقة الخاصة بأعضاء هذه الجماعات حين يفكرون ويشعرون ويعيشون منفردين . ولا شك فى أن كل ما قلناه عن الحشود والجموع العابرة ، ينطبق بالاحرى على « المجتمعات » التى ليست إلا حشوداً ثابتة منظمة .

بمجمول القول إذن أن دور كيم يرى أننا لسنا كائنات أخلاقية ، إلا بقدر ما نحن كائنات اجتماعية . وقد استند من أجل إثبات هذه القضية الأساسية على حقيقة مشاهدة في التجربة : هذه الحقيقة هي أن الإنسانية لم تضاف أبداً لا في حاضرها ولا في ماضيها ، قيمة أخلاقية على أفعال لا يكون لها من هدف سوى الصالح الشخصي لتفاعلها . ففى كل المجتمعات كانت الإنسانية تدخل في باب المشاعر اللا أخلاقية :

صالح الفرد في التعلق بالمجتمع :

والآن يبقى لنا أن نسأل : ما هو صالح الإنسان الذى يجعله يحرص على التعلق بالمجتمع ؟ ولم نخضع كل هذا الخضوع لكائن نختلف عنه اختلافاً أساسياً ؟ ألا يبدو إنكارنا لذاتنا ، في هذه الحالة ، أمراً غير مقبول ؟ أو بمعنى آخر إذا كان المجتمع فى مستوى أعلى من مستوانا ، فلم نتخذ هذه هدفاً لسلوكنا ، أثراً لدينا على ذاتنا ؟

قد يقال - وهذا ما رددته بعضهم بالفعل - إن للمجتمع فائدة أساسية للفرد ترجع إلى ما يؤدبه له من خدمات ، وإن لإرادة الفرد يجب أن تتجه نحو المجتمع لهذا السبب ، مادام توجد فيه نفعاً . ولكن هذا القول يودبنا إلى الفكرة التى سبق أن نحلينا عنها على أساس أن الضمير الأخلاقى لكل الأمم بأبائها . فهنا يغلو صالح الفرد ، مرة أخرى ، الغاية الأخلاقية الحقيقية ، ولا يعود المجتمع إلا وسيلة من أجل تحقيق هذه الغاية : أما إذا شئنا أن نظل منطقيين مع أنفسنا ومع الحقائق المشاهدة ، وإذا أردنا التمسك بهذا المبدأ الشكلى للضمير الجماعى ، الذى يأتى أن يرى فى الأفعال الانسانية ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، أفعالا أخلاقية ، فلا بد أن يكون المجتمع مرغوباً فيه بذاته ومن أجل ذاته ، لا بقدر ما يكون نافعاً للفرد فحسب .

ولكن كيف يكون هذا ممكناً ؟ هنا نعرضنا لصعوبة مماثلة تماماً لتلك التى اعترضتنا من قبل ، حين عرضنا للعنصر الأول للروح الأخلاقية إذ لما كانت

الأخلاق نظاما مفروضا على الأفراد ، فقد ظهر لنا حينئذ أنها تتضمن تقييدا للطبيعة البشرية . كذلك نرى هنا أن الغايات التي تضعها لنا الأخلاق تفرض علينا نوعا من إنكار الذات يلبو لأول وهلة أنه يؤدي إلى محو الشخصية الإنسانية في شخصية مختلفة عنها . وهذا الظن يجد في الأفكار الاجتماعية العتيقة ما يدعمه ، اذا اعتادت الفلسفة الاجتماعية أن تضع المجتمع في مقابل الفرد وكأنهما حدان متضادان متنافران لا ينتمو أحدهما إلا على حساب الآخر . (١)

ويرى دوركيم أن هذا التعارض بين الفرد والمجتمع ليس إلا تعارضا ظاهريا . وهو لا ينكر أن المجتمع والفرد كائنان لهما طبيعتان مختلفتان ؛ ولكن بدلا من أن يرى بينهما تنافرا صريحا ، يعتقد على العكس أن الفرد لا يكتمل وجوده ، ولا تتحقق طبيعته تماما إلا اذا تعلق بالمجتمع ؛ وأثبت هذه الحقيقة بشكل واضح في دراسته عن « الانتحار » ؛ فعينما لا تكون للمجتمع القدرة الجاذبة للنفوس ، التي يجب أن تتوافر فيه عادة ، وجنبا يتخلى المرء عن الغايات الجماعية ليظل يسعى وراء مصالحه الخاصة وحدها ، فعندئذ تنعكس هذه الحالة على صفحة الخط البياني الذي يوضح نسبة الانتحار ، وترتفع هذه النسبة ارتفاعا واضحا . فالمرء يزداد تعرضا لخطر الانتحار كلما انقصمت العرى التي تربطه بالجماعة أيا كانت ، أى كلما أوغل في الحياة الانانية . ولذلك نرى أن الانتحاريين العزاب يكاد يبلغ ثلاثة أضعاف عدده بين المتزوجين ، وأنه بين المترجحين الذين لم يتنجبوا أطغاسا يبلغ ضعفه بين ذوى الأطفال ، بل إنه ليزداد في

(١) عرضنا بالتفصيل لنقد هذه النظرية البخاطئة في بحثنا بقع حوان : « التمس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث » . المجلة الاجتماعية القومية عدد يوليو ١٩٦٦

في نسبة عكسية مع عدد الأطفال : فحرص المرء على حياته يزداد أو ينقص تبعاً لاندماجه في جماعة منزلية أو عدم اندماجه ، وتبعاً لتركيب هذه الجماعة : أى اقتصارها على الزوجين ، أو زيادة تماسكها بفضل وجود أطفال يتفاوت عددهم . ومعنى ذلك أن حرص المرء على حياته يتوقف على مدى تماسك المجتمع العائلي وإحكامه ومناخه ، وأن احتمال الانتحار يقل بقدر ما يكون على المرء أن يهتم بشيء آخر غير ذاته .

ويلاحظ دوركيم أيضاً أن الأزمات التي تشهدها المشاعر الجماعية لها الأثر نفسه في الإقلال من نسبة الانتحار : فالحروب مثلاً ، بإثارتها لمشاعر القومية والوطنية ، تخرس صوت المشاكل الخاصة ، بحيث تتخذ صورة الوطن وهو مهدد مكانة في الأذهان لا تكون لها وقت السلم . ونتيجة لذلك ، تقوى الروابط التي تربط الفرد بالمجتمع ، وفي الوقت نفسه تقوى الروابط التي تربطه بالحياة ، وهكذا تقل نسبة الانتحار .

وكذلك نجد أن المجتمعات الدينية كلما ازداد تماسكها قوة ، ازداد أفرادها تعلقاً بها ، ومناعة ضد فكرة الانتحار . ولما كانت الأقليات الدينية دائماً أقوى تركيزاً وارتباطاً فيما بينها ، وذلك لكي تستطيع مواجهة القوى التي يتعين عاينها أن تناضلها ، فإننا نجد الانتحار بين أفراد المذهب الديني الواحد يقل في البلاد التي يكون فيها ذلك المذهب أقلية ، عنه في تلك التي يدين به مجموع من فيها من المواطنين (١) .

ويستهي دوركيم من ذلك إلى نتيجة هامة وأساسية في مذهبه ، وهي أن الإنسان ، إلى حد بعيد ، ثمرة من ثمرات المجتمع . فمن المجتمع من يأتيه

غير مافينا ، ومنه تنبع الأشكال العليا لنشاطنا : فاللغة مثلا ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول ، والمجتمع هو الذى أنشأها ، وهو الذى يورثها . بل بعد الجليل ، غير أن اللغة ليست مجرد مجموعة من الكلمات ، فكل لغة تتطور على عقلية خاصة . هي عقلية المجتمع الذى يتحدث بها ، وفي هذه العقلية يتبللى مزاجه الخاص ، وهي التى تكون أساس العقلية الفردية : وينبغى أن يضاف إلى جميع الأفكار التى تأتى بها اللغة تلك التى يأتى بها الدين ، إذ أن الدين نظام اجتماعى ، بل لقد كان أساسا للحياة الجماعية كلها فى عسدد كبير من الأمم ، كما أن الدين أيضا مازال ، بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من الناس ، أرفع صور التفكير العام والخاص . وكذلك فإن نشأة العلم وتقدمه لم تكن إلا من أجل غايات اجتماعية : فالمجتمع وحده هو الذى يبعث العلم إلى الوجود إذ يحتم على أفراده أن يتفقهوا أنفسهم . وما أعظم الفراغ الذى يتخلف فى أذهان الأفراد لو أزلنا منها كل ما جلبته الثقافة العلمية ، (١) .

فمحال إذن أن يكون بين الفرد والمجتمع ذلك التعارض الذى سلم به كثير من المفكرين بلا تردد . وإنما الواقع - بعكس ذلك - أن لدينا مشاعر عديدة تعبر فيها عن شيء غير ذاتيتنا ، هو المجتمع : ولا جدال فى أن المجتمع يتجاوزنا ويطنخ علينا ، لأنه أوسع من وجودنا الفردى إلى حد لا يتناهى ؛ غير أنه مع ذلك يتغلغل فينا من جميع النواحي : إنه حقا خارج عنا ، يحيط بنا ، ولكنه كذلك فينا . فكما يتغلذى الكائن العضوى منا فى ناجيته المادية بمناصر يستمدّها من خارجه ، فكذلك يتغلذى الكائن العقلى منا بأفكار ومشاعر وأفعال ترد إليه من المجتمع . فمن المجتمع إذن نستمد أكثر أجزائنا أهمية .

(١) التربية الأخلاقية ، ص ٧٠ .

ومن وجهة النظر هذه نستطيع أن نفهم بسهولة كيف أمكن المجتمع أن يكون موضوعا لتعلقنا . كما نستطيع أن ندرك الخطر الذى يكمن فى حياة الأناثية : والواقع أن الأناثية المطلقة لا وجود لها تقريبا . إذ أننا لو شأنا أن نجعل حياة أناثية بحتة ، لوجب علينا أن نتخلى عن طبيعتنا الاجتماعية ، وهو أمر يعدل فى استحالته محاولتنا التفرز بعيدا عن ظلنا :

هل هناك تدرج فى الغايات الاجتماعية ؟

بقيت الآن مسألة هامة وهى بيان أى المجتمعات التى ينتمى إليها الإنسان أجدر بأن يوجه إليه نشاطه الأخلاقى . فالإنسان الحديث يتدمج فى جماعات متعددة ، وإذا اقتصرنا على ذكر أهمها فهناك الأسرة التى ولد فيها وهذا الوطن أو الجماعة السياسية ، وهناك الإنسانية . فهل يجب أن يتعلق المرء بوحدة دون غيرها من هذه الجماعات ؟

يرى دوركيم أنه ليس هناك بين هذه المشاعر الجماعية الثلاثة أى تنافر ضرورى . فالأسرة والوطن والإنسانية إنما تمثل مراحل مختلفة فى تطوُّرنا الاجتماعى والأخلاقى ، تمهد كل مرحلة منها للأخرى .

ولكن إذا كان من الضرورى أن توجد هذه الجماعات الثلاثة معا ، وإذا كانت كل منها تمثل هدفا أخلاقيا جديرا بأن نبذله ، فإن تلك الأهداف المختلفة ، مع ذلك ، تتفاوت قيمتها ، ويوجد بينها نوع من التدرج . فمن البسبى أن الغايات العائلية يجب أن تخضع للغايات الوطنية لمجرد كون الوطن جماعة اجتماعية من نوع أرفع . ونظرا لأن الأسرة أقرب إلى الفرد ، فإنها تمثل غاية أقرب إلى النزعة الشخصية ، ومن هنا كانت أقل مرتبة . ولا شك فى أن دائرة المصالح العائلية من الضيق بحيث تختلط إلى كبير بدائرة المصالح الفردية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الواقع يؤكد أنه بقدر ما تتقدم المجتمعات وتزداد تركيزاً ، فإن قدر الحياة العامة للمجتمع أى تلك الحياة التي يشترك فيها جميع أفرادها ، وتتخذ من الجماعة السياسية أصلاً وغاية — يرتفع في نفوس الأفراد ، بينما يتضاءل في نفس الوقت الدور النسبي ، بل المطلق للحياة العائلية ؛ بل إن النشاط العائلي بالمعنى الصحيح قد ضاق نطاقه ، مادام الطفل غالباً ما يترك بيت الأسرة في سن صغيرة جداً ، ليتلقى خارجة تعليمياً عاماً — وهكذا يميل مركز الثقل في الحياة الأخلاقية — وهو المركز الذي كان ينحصر من قبل في الأسرة — إلى التحول رويداً رويداً ، في صورة تصبح معها الأسرة عضواً ثانوياً في جسم الدولة .

ولكن إذا كانت مسألة التفضيل بين الأسرة والدولة قد استعصمت بمبحث لا يمكن أن يحتمل حولها جدال ، فإن مسألة التفضيل بين مصالح الإنسانية ومصالح الدولة ، أى المالية والقومية ، هي بعكس ذلك من المسائل التي تزيد اليوم قدراً هائلاً من الخلاف وخطورة الجدل الدائر حول هذا الموضوع ترجع إلى قوة الحجج التي يدلي بها كل من الطرفين . فالفرق المؤيد لفكرة الإنسانية يؤكد أن أكثر الغايات الأخلاقية تجسداً وأبعدها عن العنصر الشخصي ، أى أكثرها انفصالاً عن أحوال الزمان والمكان والجنس ، وهي التي تتجه نحو أرقى درجة من التعميم . فقد قامت الأمم وعلت على القبائل الصغيرة القديمة ، ثم اختلطت الأمم ذاتها وامتزجت في هيئات اجتماعية أوسع نطاقاً . وليس هناك ما يدعونا إلى أن نضع لحركة مستمرة كهذه حداً لا يمكنها تجاوزه ، فالغايات الإنسانية هي إذن أسمر وأرفع من الغايات القومية ، وأجدر بأن تنبؤاً منزلة أرقى .

ومع الاعتراف بقيمة هذا الرأي ، يرى دوركيم أن فكرة الإنسانية - إذا
قيست بالوطنية - لا تعبر عن مجتمع تام التكوين . فهي ليست كائنا اجتماعيا
له شعوره الخاص ، وله شخصيته المنسردة ، وتنظيمه المستقل . وما هي إلا
لفظ مجرد تشير به إلى مجموعة من الدول ، والأمم ، والقبائل التي يسكنون
مجموعها النوع الإنساني . فالدولة إذن هي أكثر الجماعات الإنسانية الموجودة
في الوقت الحالي تنظيما . والأول في قيام دولة في المستقبل - تكون مشتملة على
الإنسانية كلها ، مازال من البعد بحيث لا يمكننا أن نحسب له اليوم أى حساب
ومن هنا يسئل ، في رأى دوركيم ، أنه من غير المعقول أن نضحي بجماعة
موجودة ، هي الآن حقيقة حية ، من أجل جماعة لا وجود لها حتى الآن ،
ومن المحتمل كثيرا ألا يكون لها وجود إلا في العقل .

وعلى ذلك فالمجتمع الذي تتمثل فيه الغاية الحقيقية للسلوك الأخلاقي ،
هو المجتمع السياسي أو الوطن ، بشرط أن ننظر إليه على أنه تجسد جزئي
لفكرة الإنسانية . فالوطن كما يقتضيه الشعور الحديث ، ليس هو الدولة
الأنانية الغيورة ، التي لا تعرف قاعدة سوى صالحها الخاص : وإنما تنحصر
قيمة الوطن الأخلاقية في أنه أكبر تقريب ممكن لذلك المجتمع الإنساني الذي
لم يتحقق للآن ، وإن يكفه هو الحد المثالي الذي نسعى إلى الاقتراب منه
بقدر الإمكان

وعندما لا تكون فكرة الوطن إلا صورة خاصة من فكرة الإنسانية ،
ويختلط أنموذج المواطن إلى حد كبير بأنموذج الإنسان عامة - عندئذ نحس
بأننا إنما نتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان ، أى بفكرة الإنسانية ، وذلك
بجانب إحساسنا بالارتباط بأولئك الأفراد المعينين الذين تتحقق فيهم فكرة
مجتمعتنا الخاصة عن الإنسانية .

بعد أن ينتهي دور كيم ، على هذا النحو ، من تحليل العنصر الثاني للروح الأخلاقية ، يحاول أن يبين كيف يرتبط العنصران — عنصر النظام وعنصر التعلق بالجماعة — كل منهما بالآخر . فهو لا يرى فيهما إلا وجهين لشيء واحد ، وهو المجتمع . فما « النظام » ، في نظره ، إلا المجتمع منظورا إليه من حيث هو يوجهنا ، وعلى علينا أوامره ، ويفرض علينا قوانينه . ولو تأملنا العنصر الثاني ، أى التعلق بالجماعة ، لاهتدينا ثانية إلى المجتمع ، ولكن منظورا إليه هذه المرة على أنه شيء مرغوب فيه ، وعلى أنه غاية تجذبنا ومثل أعلى نعى إلى تحقيقه ففى الحالة الأولى يبدو لنا المجتمع كسلطة تهمسنا وتضع لنا حدوداً وفى الحالة الثانية يظهر المجتمع كقوة مناصرة وحامية لنا ، فهو الآم الرءوم التى نستمند منها كل ما هو أساسى فى جوهرنا العقلى والأخلاقى ، والتى تتجه نحوها إرادتنا يدفعها شعور من الحب والاعتراف بالجميل :

ويلاحظ دور كيم أن النتيجة التى انتهى إليها لا تخالف الآراء الشائعة ، بل نجد فيها ، على العكس ، ما يدعمها ، وما يعطيها فى الوقت نفسه تحديداً جديداً . فالواقع أن كل الناس يميزون تمييزاً يتفاوت فى دقته ، بين عنصرين فى الأخلاق ، يلاحظان تماماً هذين العنصرين . وهما اللذان يسميهما الأخلاقيون باسم الخير والواجب . فالواجب هو الأخلاق من حيث هى آمرة وناهية هو الأخلاق التماسية الصارمة ذات الأوامر الجبرية ، وهو التعاليم التى يجب إطاعتها . أما الخير فهو الأخلاق من حيث تبلى لنا شيئاً طيباً ، ومثلاً أعلى نحبه ونهفو إليه بحركة تلقائية للإرادة . غير أن عيب فكرتى الواجب والخير هو أنهما فى حد ذاتهما تجريدات تظل فى الهواء إن لم ترتبط بحقيقة جية ، وبالتالي تفتقر إلى كل ما هو ضرورى لمخاطبة النفوس والعقول . والحقيقة الجية التى يمكن أن نربط بها فكرة الواجب والخير هى « المجتمع » : فليس من الصعب

أن نرى أن الواجب هو المجتمع من حيث أنه يفرض قواعد ويضع حدوداً لطبيعتنا ؛ بينما الخير هو المجتمع ، ولكن من حيث هو حقيقة أكثر ثراء من حقيقتنا ، بحيث إذا تعلقنا بها ينتج عن ذلك امتلاء في كياننا .

ولكن مهما بلغ وثوق الصلات التي تجمع بين هــ ـ الذين العنصرين ، فإن كلا منهما ، مع ذلك ، ينمو في اتجاه مضاد للآخر . ففى الفرد يسود واحد منهما دائماً ، ويضفي لونه الخاص على الطابع الأخلاقي لصاحبه . إذ يسود لدى بعض الناس الشعور بالقاعدة والنظام ، وحينئذ يؤدون واجبيهم — حالما يتبينونه — كاملاً وبلا تردد ، مجرد كونه الواجب . هؤلاء هم ذوو الإرادة القوية الذين تمثل اتجاههم خير تمثيل نظرية « كانت » في الأخلاق (١) . وهناك فريق آخر يميل إلى بذل نفسه ، وإلى التعلق بغيره والسواء لهم . وهذا الفريق يتألف من أصحاب القلوب المحبة والنفوس السكريمة المتعمسة وإن كان عيهم هو صعوبة إخضاع نشاطهم لقاعدة ، وبعد سلوكهم الأخلاقي عن ذلك التسلسل المنطقي والإحكام المتيقن الذي نلاحظه لدى الأولين . إذ أن العواطف مهما سمت ، تتجه بتأثير الظروف الطارئة إلى أكثر الاتجاهات اختلافاً .

والأمر في المجتمعات لا يختلف عنه في الأفراد ، ففيها أيضاً يسود أحد العنصرين تارة والآخر تارة أخرى ، فتتغير مظاهر الحياة الأخلاقية تبعاً للعنصر السائد . فعندما يبالغ شعب معين مرحلة الاتزان والنضوج ، وعندما

(١) يرى كانت أن العمل لا يكون خلقياً إلا إذا كان متبعاً عن الشعور بالواجب . أنظر تفاصيل مذهب كانت في الفصل الخامس .

تهندى وظائفه الاجتماعية إلى النظام الصالح لها لفترة معينة على الأقل، عندئذ يكون الميل إلى القاعدة والنظام هو السائد بالطبع . وعلى العكس من ذلك نجد في عصور الانتقال ، أن روح الخضوع للقاعدة لا تستطيع أن تحتفظ بقوتها المعنوية نظرا لأن القواعد التي كانت شائعة قديما تكون في هذه المرحلة ، مزرعة في بعض نواحيها على الأقل . فلا مفر ، في هذه الحالة ، من أن يقل شعور النفوس بسلطة نظام انتابه الضعف بالفعل . ونتيجة ذلك أن يصبح العامل الأخلاقي السائد بحق هو العنصر الثاني للروح الأخلاقية ، أي الحاجة إلى هدف يتعلق به المرء ، ومثل أعلى يتفانى من أجله : أي بالاختصار ، روح التضحية والولاء

العنصر الثالث : استقلال الآرادة (١)

شرحنا حتي الآن رأي دور كيم في أن الأخلاق نظام من القواعد الخارجية عن الفرد ، والتي تفرض عليه من الخارج ، لا بالقوة المادية ، وإنما بفضل مالها من تأثير أعلى كامن فيها ، ومستمد من تأثير حياة الجماعة .

وقد صادفتنا في مواضع عديدة أنواع من التعارض الوهمي بين هذين من العناصر ، فرأينا تعارضا بين الخير والواجب ، وبين الفرد والجماعة ، وبين التحديد الذي تفرضه علينا القاعدة المنظمة ، والنمو الكامل للطبيعة البشرية . وليس في كثرة أمثلة هذا التعارض ما يدعو إلى اللبس : إذ أن الحقيقة الأخلاقية مركبة وموحدة في الوقت نفسه : ومصدر وحدتها ، في نظر دور كيم هو الكائن الذي يتخذ أساسا لها ، وهو المجتمع :

(١) المرجع السابق ص ١٠٣ وما بعدها

ويصادفنا الآن تعارض جديد : فمن جهة نرى القواعد الأخلاقية تبدو بكل وضوح كشيء خارج عن الإرادة ، فهي ليست من صنعنا ، وبالتالي فنحن في امثالنا لما نخضع لقانون لم نشرعه . فنحن إذن نخضع لجبرية حقيقية وإن كانت هذه الجبرية خلقية .

ولكن من المؤكد ، من جهة أخرى ، أن الضمير يحتاج على مثل هذا التقييد في حريته . فالتعل في نظرنا لا يكون أخلاقياً بحق إلا إذا كنا قد أدينناه بمحسوق اختيارنا ، دون أى ضغط من أى نوع : على أننا لا نكون أحراراً لو كان القانون الذى تنظم سلوكنا تبعاً له ، مفروضاً علينا ، أى لو لم نكن قد أردناه بكامل حريتنا . ولا شك أن ميل الضمير الأخلاقى هذا إلى أن يربط بين «أخلاقية الفعل» وبين رد استقلال الفاعل ، ، حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، ولابد من أن ندخلها فى حسابنا .

فمن البديهيات الأساسية فى أخلاقنا أن الشخصية الإنسانية هي الشيء الخلق بالتقديس : وتبعاً لهذا المبدأ ، توصف كل محاولة للتعمدى على شعورنا الدائى بأننا لا أخلاقية ، مادام فيها خرق لاستقلالنا الشخصى . ولا يصح أن تفرض علينا أية طريقة محددة فى التفكير ، حتى ولو كان ذلك باسم السلطة الأخلاقية .

وهناك من ينكر على الضمير الأخلاقى حق المطالبة بمثل هذا الاستقلال ، إذ يلاحظ هؤلاء أننا نخضع دائماً لضغط دائم : فالبينة الاجتماعية تشكلنا وتفرض علينا آراء متنوعة ، لم تصدر واحدة منها من ذهننا : هذا فضلاً عن الميول التى ترد إلينا حتماً عن طريق الوراثة . ويضيفون إلى ذلك قولهم إن الشخصية ناتجة عن البيئة ، لا كما يشهد بذلك الواقع فعسب ، بل كما يجب أن تكون :

ولكن مهما كانت قيمة هذا الرأي من حيث اعتماده على تأييد المجتمع. فنؤكد أن الضمير الأخلاقي يعلو صوته دوماً بالاحتجاج على هذه العبودية، ويدعو بحماسة إلى مزيد من الاستقلال الشخصي ما هي إذن وسيلة الترفيق بين هاتين الضرورتين : « الزام » القاعدة بوصفها صادرة عن ضمير المجتمع « واستقلال » الإرادة ؟ أو بمعنى آخر كيف يتحقق الخضوع للقاعدة مع شعورنا الذاتي بحريتنا في اختيار العمل ؟

يرى دور كيم أن تحقيق ذلك يتم عن طريق « العلم » فكما تحرر عقلمنا بالنسبة للأشياء المادية وقوانين العالم المادي عن طريق العلم ، فكذلك نتحرر لإرادتنا بالنسبة للقواعد الأخلاقية عن طريق العلم. ويفسر دور كيم فكرته هذه بقوله ، « حين يقبل المرء نظاما معيناً للأشياء لأنه على يقين من أنه كما يجب أن يكون ، فليس في ذلك خضوع لأي ضغط ، وإنما يريد المرء ذلك النظام لإرادة حرة ويقبله وهو عالم بسبب قبوله . وهذا النظام الأخلاقي ، الذي لم يخلقه الفرد من حيث هو فرد ، هذا النظام يستطيع الفرد أن يسيطر عليه عن طريق العلم . فعلى الرغم من أننا نبدأ بالخضوع للقواعد الأخلاقية سلبيا وعلى الرغم من أن الطفل يتلقاها من الخارج عن طريق التربية ، وأنها تفرض علينا بفضل سلطتها - على الرغم من كل ذلك ، فإن في وسعنا أن نبحث عن طبيعتها ، وشروطها القرينة والبعيدة ، والحكمة من وجودها . وبالاختصار في وسعنا أن نكون عنها « علما » (١) فلنفترض أن هذا العلم قد تم : عندئذ ينتهي

(١) يشير دور كيم هنا إلى إمكان وجود علم يدرس الظواهر الخلقية ، وهذه الإشارة تدل على إدراكه التام للفرقة بين النظرة الفلسفية والنظرة العلمية للأخلاق . وسوف تتضح هذه الفرقة تماما عند ليفي بول ، كما سنرى في الفصل التالي .

عهد لخضوعنا ، وتصيح لنا السيادة في عالم الاخلاق . فلا يعود ذلك العالم خارجا عنا ، مادنا عندئذ تنصوره في ذاتنا بنظام من الأفكار الواضحة المتميزة ، التي ندرك كل ما بينها من صلات . وعندئذ نستطيع أن نحد دبالضبط إلى أى حد يكمن ذلك النظم في طبيعة الأشياء أى في المجتمع ، أعني إلى أى حد يكون كما يجب أن يكون عليه . وبقدر ما نراه كذلك ، يمكننا أن نقبله بمحض اختيارنا . ويمكننا كذلك أن نقبل إلى أى حد لا تقوم بعض عناصر الاخلاق على أساس سليم ، إذ أنه من الممكن دائماً أن تتضمن عناصر شاذة ولكن عندئذ تكون وسيلة إعادتها إلى الحالة السوية في متناول أيدينا ، بفضل العلم نفسه الذي نفترضه تماماً

وهذا يكون في وسعنا - بقدر ما نفهم الأحكام الأخلاقية فهما كافيا ، ونندرك العزل التي تتحكم فيها ، والوظائف التي يؤديها كل منها - يكون في وسعنا ألا نوافق عليها إلا عن علم وإدراك تام للسبب . ولا شك أن قبولنا لها على هذا النحو لا يتضمن أى عنصر من عناصر الضغط . ونحن لاننكر أننا ما زلنا أبعد عن ذلك المثال الأعلى في مجال حياتنا الأخلاقية ، عنا في مجال حياتنا المادية إذ أن « عالم الاخلاق » لا زال حديث العهد ، ونتائجها لا زالت بعيدة عن الاستقرار . ولكن هذا لا يهتنا في شيء . فلن يمنع ذلك من وجود طريقة لتحررنا ، وبهذا يكون هناك أساس لتطلع الضمير العام إلى مزيد من الاستقلال للإرادة الخفية (١) .

ثم يفند دوركيم بعد ذلك الاعتراض التامثل بأن القواعد الأخلاقية تفقد

(١) الترية الأخلاقية ص ١١٣ .

صفتها الآمرة بمجرد أن نعرف الحكمة من وجودها . ويرد عليه بأن « الشيء لا تغير طبيعته بمجرد أننا نعرف سببه » فمعرفة بقوانين الحياة لا تستيع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك فإن إيضاح علم الظواهر الأخلاقية لما يبرر وجود الصفة الآمرة الكامنة في القواعد الأخلاقية ، لا يؤدي مطلقا إلى أن تسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة ،

فبالرغم من أننا نظل مقيدين ، لأننا كائنات متناهية ، ونظل - بمعنى معين - سلبين بإزاء القاعدة التي أمرنا ، إلا أن هذه السلبية تغدو ، في الوقت نفسه ، إيجابية ، وذلك عن طريق الدور الإيجابي الذي تؤديه حين نريدها بمحض اختيارها ؛ وإثنا نريدها لأننا نعلم الحكمة من وجودها . فليست الطاعة السلبية هي التي تؤدي بذاتها إلى الخط مع شخصيتنا ، وإنما تؤدي إلى ذلك الطاعة السلبية التي تقبها دون علم تام بسببها :

وهكذا ينتهي دور كيم إلى أن « الفكر هو الذي يحرر الإرادة » ، ويرى أن تلك القضية التي يقبلها الجميع مسلمة فيما يتعلق بالعالم المادي ، لا تقل عن ذلك صدقا في العالم الخلقى . ثم يحدد بوضوح معالم المنهج الاجتماعي في دراسة الأخلاق حين يقول : « إننا لا نستطيع أن نغزو العالم الأخلاقي إلا بالطريقة نفسها التي غزونا بها العالم المادي ، أعني ببناء عام الظواهر الأخلاقية » . (١)

فليس يكفى إذن ، بل لم يعد يكفى من أجل أن يكون سلوكنا أخلاقيا ، أن نحترم النظام ، وأن نتعلق بجماعة ، بل لابد أيضا أن يكون لدينا - في إطاعتنا للقاعدة وفي ولائنا لمثل جماعى أعلى - أوضح وأكمل إدراك ممكن

لأسباب سلوكنا . وهذا الإدراك هو الذى يضمن على أفعالنا ذلك الاستقلال الذى يتطلبه الشعور العام من كائن أخلاقي تماما : أى أن العنصر الثالث للأخلاق هو حسن تفهم الأخلاق . فأخلاقية المرء لا تنحصر في مجرد أدائه لأفعال معينة ، وإنما لابد أن يكون قد أراد القاعدة التي تملئ عليه هذه الأفعال باختياره ، أى قبلها طواعية . وهذا القبول الإرادي ليس الا القبول عن علم وتفهم .

ويؤكد دور كيم أهمية هذا العنصر الأخير بقوله انه أبرز سمة للضمير الأخلاقي للشعوب المعاصرة : اذ أخذ العقل والفهم يثبت أقدامه بالتدريج بوصفه عنصرا للأخلاق : وأخذت الأخلاق التي كانت فيما مضى تنحصر كلها في الفعل ذاته ترتقى رويداً رويداً نحو الذهن ، أى نحو التصور الذى ينفذ الى أعماق الأشياء ، والذي يبرر القاعدة ذاتها ، ويوضح أسبابها والحكمة منها .

ثم يبنى على ذلك نتيجة عملية تتصل بطبيعة تدريس الأخلاق في المدرسة ، حين يقول : إن تعليم الأخلاق ليس معناه الوهظ أو حشر الأخلاق في النفوس حشراً ، وإنما هو تفسيرها . فإن أينما على الطفل كل تفسير من هذا النوع ، ولم نحاول إفهامه أسباب القواعد التي يجب عليه اتباعها ، انحط مستوى أخلاقه وبعثت في الكمال : فلا يكفي أن تلقى الطفل واجباته فحسب ، بل يجب كذلك أن نفهمه ، في الوقت المناسب ، أسباب هذه الواجبات وبواعثها ، وبذلك ندفع في حياة الجماعة ، ونعده ليؤدي دوره في الأعمال الجماعية التي تنتظره ،

نقد مذهب دوركيم

وضع « جورفيتش » مذهب دوركيم في عداد المذاهب الفلسفية ، أو مذاهب ما بعد الأخلاق التقليدية *les métamoraless traditionnelles* ، على حد تعبير ليفي برون (١) وقد عاب هذا العالم الاجتماعي على دوركيم أنه أراد ، كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف *connaitre* ، ويفرض *prescrire* في آن واحد . وهذا المرفق لا يتفق مع موقف العالم ، الذي يجب أن يتجهوا الى المعرفة فقط ، دون تحديد الغايات . ولذلك فإن « جورفيتش » لم يتردد في أن يمت هذا المذهب بأنه « مذهب وسط بين المذهب الاجتماعي والمذهب الميتافيزيقي . وإذا كان دوركيم — كما يقول — قد جعل حل المشكلة الأخلاقية ، المركز الذي دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فإنه قد توصل من هذه البحوث الاجتماعية الصرفة إلى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه من دراسة المشكلة لاختلاقية نفسها ، وهي التي من أجلها قام ببحوثه العديدة في علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبهه بكرستوف كوليس ، الذي أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك إلى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لا نستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمي في الكشف عن الحقيقة الاخلاقية بطريقة موضوعية : وقد عني بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ في كتابة مقدمة كتابه الأول عن « تقسيم العمل الاجتماعي » حيث قال : « إنه سيسهم بكتابه هذا ، في معالجة ظواهر الحياة الاجتماعية وفقا للطريقة المتبعة في العلوم الوضعية . وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه . « لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ، ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت الحاضر » . ولم ينحرف دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه « التربية الاخلاقية » ، إن دراسة الظواهر الاخلاقية تختم وجزء علم موضوعي يبحث عن الحقيقة الاخلاقية ليعرفها :

فإذا كان دوركيم قد ربط ، في النهاية ، فكرة المثال الأعلى الأخلاقي بفكرة المجتمع ، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أمثاله الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدي في النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهي النهوض بالمجتمع على أسس علمية . وبكفينا في التذييل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التي قال فيها : « إن أمثالتنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، إذا كان الغرض منها الاقتصاد على الناجية الجذلية » .

لقد حاول دوركيم أن ينظر إلى الظواهر الخلقية نظرة تجريبية تقوم على الملاحظة والتحليل العلمي ، ولكنه لم يفعل ، في الوقت نفسه ، ذلك الطابع المقدس المميز لتلك الظواهر ، والذي يقتضاه تحتل مكانة فريدة في دائرة الظواهر الاجتماعية عامة . واستطاع أن يلتقي مع فكرة « الواجب » كما عبر عنها « كانت » دون أن يضحى بما يقتضيه مبدأ الخير ، وذلك بفعل نظريته إلى الظاهرة الأخلاقية من جوانبها المختلفة :

وعيب على مذهب دوركيم أحيانا أنه ينزع من الفرد كل رغبة نحو الطموح . ولكننا رأينا يقرر على العكس من ذلك أنه لا بد للفرد من أن يعلو على نفسه ، مدفوعا إلى ذلك بقوة المثل العليا الجمية التي تضطره إلى أن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه وشواغله ، لكي يمضي نحو تحقيق الغايات المشتركة بروج النزاهة والاخلاص وبذل الذات . وهناك يذهب خصوم المذهب الاجتماعي إلى القول بأنه « ليس ثمة شيء ويمكن أن يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفرد لا بد أن يكون حسنا ، فإن مثل هذا القول لا يصدق حتى على الغرائز التي جادت بها علينا الطبيعة . وكما أن الرأي الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائما هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية قاصدة ، حتى ولو كانت مبدأ عاما تمتد به الجماعة بأسرها . بل إننا لو أنعمنا

النظر في أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع انما هو في الحقيقة على درجة
 عديدة من سمو الاخلاق ، فلا بد للأخلاق الفردية من أن تنكسر لتلك الاخلاق
 الجمعية حتى يسموها . وهي لا تستطيع خلال هذه العملية التصاعدي أن تقتصر
 على الاستناد إلى السلطة الجمعية التي يتحدث عنها أصحاب المذهب الاجتماعي .

وورد دور كيم على هذا النقد بقوله إن هذه النظرية الفلسفية وليدة تصور
 خاطئ للمجتمع . فقد رأينا أن في المجتمع بين الأفراد الأخلاقي ما يعجز أي
 فرد عن الإحاطة به أو الإلمام بشئ جوهري . وآية ذلك أن المجتمع زائر
 بالتيارات الأخلاقية التي تعمل عملها في صميم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن
 كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات إلا ذلك التيار المحدود الذي يمر
 عبر يمينته الفردية .

ولذلك فإن الحياة الأخلاقية للجماعة هي أنحصب من كل حياة أخلاقية
 فردية وأكثر تركيبياً ، وخاصة إذا أدخلنا في حسابنا كل ما يعجز به المجتمع
 من آمال ومطامح وغايات وأهداف ومثل العليا .

الفصل الثاني عشر

علم العادات الاخلاقية

إذا كان دور كيم قد اتخذ ، في نظر الاجتماعيين المحدثين ، موقفا وسطا بين العلم والفلسفة ، ولم يغفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه في الظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا ، فإن ليفي بول قد اتخذ على العكس موقفا صريحا ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة هجوما لا هوادة فيه . ولذلك فإن آراءه ، التي فصلها في كتابه القيم « الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية » (١) تعد المرحلة الحاسمة في دراسة « الظواهر الأخلاقية » وفق المنهج الاجتماعي : فقد عني ليفي بول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفي ، بتوضيح القواعد العلمية التي تحقق دراسة « الحقيقة الأخلاقية » ، دراسة موضوعية باعتبارها من الظواهر الاجتماعية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالبيئة الاجتماعية والنظم السائدة فيها ؛

وهو يقول في نقد المذاهب الفلسفية في الأخلاق « إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها « نظرية » spéculatives « وتقديرية » normatives في آن واحد ، تحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية » .

Lévy - Brühl, La Morale et la Science des Moeurs (١)
Paris, Alcan, 1937.

الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم ، وقمنا بمراجعتها بتكليف من إدارة الثقافة العامة . ونشرت الكتاب بعنوان « الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية » ، مطبعة الحلبي بالقاهرة .

كما يرى أن فكرة قيام « علم معيارى » ، هى فى حد ذاتها فكرة تطوى على التناقض - فليس من الممكن أن يطلق لفظ « العلم » ، بمعناه الدقيق ، على دراسة هذا شأنها - إذ أن العلم بالضرورة وضعى لأنه لا يدرس إلا ما يمكن إرجاعه عن طريق مباشر أو غير مباشر إلى وقائع أو ظواهر ، أى ما يمكن أن يكون موضوعا للملاحظة والاختبار. ولكن الأخلاق ، كما يعالجها الفلاسفة ، جدل عقلى وتأملات حول الطبيعة البشرية وتحقيق السعادة ، فهى أدخل فى باب الميتافيزيقا منها فى باب العلم . ومن الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » ، وهو غرض العلم الوحيد ، وبين تحديد « القواعد » التى يسير بمقتضاها السلوك ، وهو غرض الأخلاق الفلسفية :

وإذن فتحسن لا نستطيع أن نسمى الأخلاق التقليدية « علما » ، أو نطلق عليها اسم « العلم المعيارى » إلا إذا أسأنا فهم « العلم » نفسه . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الوظيفة الوحيدة للعلم - بحسب تعريفه - إنما هى معرفة « ما هو كائن » ، لا تحديد « ما يجب أن يكون » . حقا إن « ناك » علوما تطبيقية أو فنونا عملية ، ولكن هذه العلوم التطبيقية لا بد من أن تقوم على علوم أخرى نظرية نعرفها بالغرض المطلوب ، كما تفعل الفسيولوجيا ، مثلا إذ تمد الطب بالمعرفة الصحيحة عن الحالة الحيوية للجسم . وعلى ذلك ، فإن فى وسعنا أن نقول إنه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية ومعيارية فى وقت واحد . إذ المؤلف أن توجد أولا علوم نظرية محضة تبحث فى طبيعة الظواهر والقوانين التى تخضع لها ، وهذه العلوم هى التى تفتح السبيل من بعد أمام التطبيقات العملية (١) .

(١) الدكتور زكريا إبراهيم ، الأخلاق والمجتمع . المكتبة الثقافية عدد ١٥٢

هذا الراء التي أعلنها لينى برول في وضوح وقوة في كتابه ، جعلت من هذا الكتاب حدثاً فذاً في تاريخ دراسة الأخلاق . وهو يعد أصلياً تعبير عما يطلق عليه الآن اسم « مذهب الوضعيين في دراسة الأخلاق » . ومن هذا الاسم يتبين لنا أن لينى برول بصل ما انقطع ، أو يكمل ما بدأ به كونت ودور كيم حين أرادا تطبيق منهج البحث في المعلوم التجريبية ، على دراسة الظواهر الاجتماعية :

وقد قوبل الكتاب عند ظهوره في السنوات الأولى من هذا القرن ، بعاصفة من النقد والاستهجان ، لأن أصحاب الطريقة القديمة ، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية وجلدوا فيه مساساً بقدسية الأخلاق ، وأدعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية يقضى على ما نكته من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد الذى أثارته روح الرجعية ما لبث أن أفسح المجال لحكم عادل ، وأصبح الكتاب الآن مرجعاً أساسياً من المراجع التي تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية . وأصبح من البليهي ، بالنسبة لعلماء الاجتماع ، فى الوقت الحاضر ، أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح :

فالأخلاق الفلسفية — كما يقول لينى برول — حين تهتم بتقرير ما يجب أن يكون ، لا تنظر إلى الحقيقة الخلقية كما تنظر العلوم الطبيعية إلى الظواهر التي تبحث فيها ، ولا يسمح لها هذا الموقف بأن تنصرف إلى الدراسة العلمية الدقيقة لما هو كائن بالفعل : وهي بحكم صفتها التقديرية أو المعيارية تتخذ كغاية لها توجيه سلوك الانسان فى اتجاه معين ، أى أنها تريد أن تؤثر تأثيراً إيجابياً على الحقيقة الخلقية . ولكن أما كان يجب لنجاح هذا التأثير

أن تعرف الحقيقة الخلقية ، التي يريد الأخلاقيون أن يؤثرها فيها معرفة علمية ؟ فن البديهي أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء الراهنة ، ازدادت ، تبعاً لذلك ، قدرتنا على التأثير فيها بالتحسين أو بالتعديل .

فروض الاخلاق الفلسفية :

يرى ليفي برون أن المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختصارها ، قد قامت على فرضين أساسيين أحدهما الادعاء بأنها تعرف عن الإنسان والمجتمع كل ما يجب معرفته لتقرير المبادئ الخلقية . وقد عني ليفي بفروض بعرض هذين الفرضين ومناقشتهما :

الفرض الاول :

يقول الفلاسفة إن الطبيعة البشرية هي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاماً عاماً مجرداً ليس له أى صبغة علمية . وادعت المذاهب الفلسفية أنها تعرف عن هذه الطبيعة ما يكفي لتحديد قواعد السلوك التي تناسبها في كل ظرف من الظروف : وقد نشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية *La dialectique* التي استخدمها واضعوا المذاهب الأخلاقية : فالعلم ، في نظرهم ، لا يبحث في الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، أى في كل ما ينطوى تحت معنى « الظواهر *Les phénomènes* » ، وإنما يتعلق بموضوعه بالأشياء الثابتة العامة الخالدة ، أى « بالمعاني *Les Idées* » ، « بالصور *Les formes* » ، « والتعاريف *Les définitions* » : وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق التقليدي إلى البحث عن التعريف العام للإنسان ، وأخذ يفكر بعهد ذلك ، تفكيراً

نظريا معناه ، في المعاني الخلقية التي تتصل بهذا التعريف العام : كمعاني الخير والشر ، والعدل والظلم ، والنافع والضار ، الخ ...

ولكن التفكير العلمي الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الإغريق ، هو الإنسان الذي يمثل الإنسانية كلها . فهو ، على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ، ومن عصر معين . وقد كان الإغريق أنفسهم يفرقون بينهم وبين الشعوب المتبربرة : ولا شك أن تعريف الإنسانية كان يشمل الشعوب المتبربرة ، ولكن هؤلاء كانوا يندمجون تحته على اعتبار أنهم الميسد الذين يجب أن يزود بهم الإغريق :

وإذا كان العلماء ، في العصر الحديث ، يفرقون على هذا النحو تقريبا بين الشعوب المتحضرة والشعوب البدائية ، إلا أن علم الأجناس قد بدأ منذ القرن التاسع عشر في دراسة الشعوب البدائية دراسة علمية لمعرفة نظمها الدينية والخلقية وقواعد تفكيرها : ولكن الإغريق لم يفسكروا في القياس بمثل هذا العمل بالنسبة للمتبربرين الذين كانوا على صلة دائمة بهم : وقد لاحظ هيجل ذلك حين قال : « إن الإغريق قد عرفوا أنفسهم ، ولكنهم لم يعرفوا الإنسانية » :

ولما جاءت الديانة المسيحية ظلت تلك الفكرة الوهمية القسائلة بأن الطبيعة الانسانية واحدة ، ولكنها اتخذت شكلا آخر فأصبحت « الانسانية المسيحية » هي الإنسانية بمعناها العام . وقد ساعد جهل العصور الوسطى على بقاء تلك الفكرة ، فامتدت جذورها بعنف إلى درجة أنه لم يمكن القضاء عليها في عقول المسيحيين ، على الرغم من انفتاح الإسلام ، وعلى الرغم من الكشف

المتابعة عن الإمبراطوريات الكبرى في الشرق الأقصى ، وأخيراً على الرغم من الكشف عن الجاهات الكثيفة في القارة السوداء . ونحن لا نجهل الآن دون ريب أن آسيا وحدها تحتوي على عدد من البوذيين أكثر مما تحتوي عليه جميع أجزاء العالم من المسيحيين . ولكننا نكتفي ونقتنع بأن تفصيل حقيقة هذه المئات من ملايين البشر الذين يتمون إلى حضارة بعيدة عنا ، ولا نكاد نشعر بهذه الحضارة البعيدة ، كما نشعر بالحضارة المتأصلة في نفوسنا والتي نعيش عليها :

وعلى هذا النحو نجد أن التفكير الخلقى الذى ساد فى أوربا ، قد اتخذ الإنسان بصفة عامة موضوعاً له من حيث المبدأ ، أما من حيث الواقع ، فقد انصب هذا الموضوع على الإنسان الذى عاش فى المجتمع الغربى للمسيحية . وهذا التفكير يشبه فى منهجه منهج علم النفس التقليدى الذى يستخدم طريقة « التأمّل الباطنى » ، ويدوس ، هو الآخر ، الإنسان الأبيض المتحضر :

وربما قال البعض إن هذا التفكير كان ضرورياً فى الوقت الذى لم تكن نستطيع فيه أن نتنظر تفصيل معرفة علمية كافية عن الحضارات البعيدة والمجتمعات البدائية حتى نقرر قواعد الأخلاق : هذا إلى أن هذا المبدأ - كما يقولون - يعتمد على استقرار مشروع : فليس ثمة ما يحصل دون استنباط الطبيعة النفسية والخلقية للناس الذين لم نعرفهم ، من نفس هذه الطبيعة لدى الناس الذين نعرفهم . وقد سلك الاغريق هذا السبيل . ووصفوا على نحو يدعو للاعجاب الميول والأهواء الإنسانية ، ولازلنا نقرأ آثارهم الأدبية بشغف كبير . كذلك شأن كبار الأخلاقيين المسيحيين ، فعلى الرغم من أن

بجال الملاحظة لديهم لم يكن أوسع مدى ، فقد حددوا صيغ الحقائق التي تصدق على جميع الناس في جميع العصور ، وفي جميع الأمم . فعواطف الحب ، والطموح ، والكرامة ، والبخل ، والحسد ، والأهواء الأخرى تتولد من نفس الأسباب ، وتتميز بنفس الأزمات ، وتؤدي إلى نفس النتائج .

هذه الاعترافات لا تصمد أمام التحليل الدقيق لبواعث السلوك في كل مجتمع : ونحن لا نستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا إذا أرجعناه إلى مجرد صيغة لفظية فهو ليس إلا تردى - للذكرة الاسكولائية - Scolastique ، التي ذكرها ديكرت في بداية المقال في المنهج ، ، وهي أن جميع أفراد الجنس البشري توجد بينهم صفات نفسية وخلقية عامة ، وأن الاختلاف بالزيادة أو النقصان لا يكون إلا في الصفات العرضية . أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة : ونحن إذا افترضنا صحة هذا المبدأ فإنه لا يحدد لنا الصفات التي توجد أو لا توجد ، بالفعل ، في أفراد النوع الانساني . فاعترافنا به لا يغيثنا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الانسان المقارن . ونم يرسخ هذا المبدأ في عقول الفلاسفة إلا لجهلهم بالحضارات الأخرى التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها ، باستثناء الحضارة الاغريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت بشيء للحضارة الغربية الحالية موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . ومعرفتنا بلغات وفنون وديانات وتظم الهند والصين والشعوب الافريقية قد ساعد على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها .

ومن ناحية أخرى لم يعد الغرض من الاتصال بالشعوب البدائية قاصراً على إيجاد نوع من المقارنة السهلة بين الأوربي المتحلل والمتوحش الطيب Le bon sauvage ، (١) بل إن هذه الشعوب أصبحت موضوعاً لدراسة علمية دقيقة. وقد كشفت لنا تلك الدراسة عن طرق الشعور والتفكير والتخيل، وعن وسائل التنظيم الاجتماعي والديني لم تكن لنا عنها أية فكرة من قبل. ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الانسانية كلها، من الناحية النفسية والخلقية، تشبه الجزء الذي تعرفه عنها بتجربتنا المباشرة.

الفرض الثاني:

لما كانت الأخلاق الفلسفية تستنبط أحكامها من مبدأ واحد، أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ، فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة، وأن الأوامر التي يفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية.

والواقع أن الضمير يظهر لنا كوجدة منسجمة إذا نظرنا اليه من الداخل، فالضمير يثور بأكمله إذا خلدش في نقطة معينة. ولكننا إذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض. فالتيقنة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير. وإذا كان هذا التغير يحدث ببطء أحياناً إلا أنه يحدث على كل حال. فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة. وهذا التغير لا يحدث دون تنازع أو تصادم بين أنواع

(١) سادت هذه النظرة في القرن الثامن عشر، وظهرت في روايات برناردان دي سان بيير وأشهرها رواية (بول وفرجينى) أو النصيلة. كما فلسف جان جاك روسو هذه النظرة في دعواه للطبيعة ومهاجمته للمدنية.

النزوع التي تريد أن تحتفظ بالقديم ، وتلك التي تريد إدخال الجديد . وهذا النزاع نفسه هو أول ما يشككنا في انسجام عناصر الضمير الخلقى : وبين لنا أن هذا الانسجام لا يعلم أن يكون ظاهرياً لا حقيقياً .

كما أن هناك ظاهرة أخرى نلاحظها في جميع العصور ، وهي ما نطلق عليها اسم « تنازع الواجبات *Conflit des devoirs* » : فكثيراً ما تعرض للضمير مسائل عويصة تثير الألم ، وتخلق مواقف في أشد الحرج : وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا دخل للمرء فيها أو عن التضاد بين الواجبات العادية ، وبين الالتزامات التي تترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه . والحقيقة أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير نفسه حيث تجذبه وتمزقه الالتزامات المختلفة التي تعيش فيه في آن واحد ويصارع بعضها بعض .

وهنا أيضاً - كما يقول ليفي برول - يجب أن نترك الإنسان المجرد العام جانباً لتتعرف إلى التحليل الوضعي الدقيق للإنسان الذي يعيش في عصر معين ، وفي مجتمع معين ، فإذا فعلنا ذلك ، فإن التزاماته الخلقية ، ومعتقداته ، وعواطفه ، وتصوراته تظهر لنا على أشد ما تكون من تركيب . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفاً أن هذا التعقيد يمكن إجماعه إلى بعض المبادئ الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان ينتمى إلى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان عاش في ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة للضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض وهذه الطبقات تنظم أنواعا مع السلوك العمل والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ، ومن حيث الأزمته التي تكونت فيها . فقد ترتبط بعض عاداتنا الخلقية بأشكال قديمة وجدت في عصور غابرة . وجمع علماء « الفولكلور » عدداً كبير من العادات التي تسود في كثير من المجتمعات ، وعلى الأخص في الريف ، وبعد تحليلها وجدوا أن المعتقدات التي تفسر وجود هذه العادات قد انحلت من الأذهان تقريباً . كما أن هناك عدداً من العادات وضروب السلوك لا تمنح في القدم ، وقد نستطيع أن نحدد في أي عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحفظ بها لجرد التقاليد .

وهناك أخيراً الآراء والمعتقدات التي تتفق تمام الاتفاق مع مقتضيات العصر الذي نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التي تشق طريقها في المجتمع تبعث في ضائرتها أنواعا جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل ، في الوقت نفسه ، معاول الهدم في الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم :

هذا الحشد المتراكم من العادات ، وضروب السلوك ، والآراء ، والمعتقدات ليس له من وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد . أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الأخرى ، فعني ذلك أن هذه العادات تتطور في نفس الوقت الذي تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة لدى العناصر المختلفة التي يتكون منها الضمير ، وهذا هو سبب النزاع والمقاومة .

ويقدم ليفي برول مثالا يؤكد به رأيه فيقول : « ماذا نجد لو حللنا محتويات ضمير خلقي في عصر يسود فيه نوع من الاستمرار ، واتخذنا مثالا لذلك ضمير رجل من الأشراف في فرنسا في القرن الثالث عشر ؟ سنجد فيه عناصر من مصدر جرمانى تتحد مع معتقدات واصطلاحات مصدرها الشعوب المتبربرة التي كانت تقطن إقليم الغال قبل غزو القبائل الجرمانية بددة قرون . وسنجد أن هذا الضمير يحتذى أيضا على عاصر من أصل مسيحي ، أى شرقى تتصل بهتميدة الكيسة الكاثوليكية : وشمازها . ونستطيع أيضا أن نجد بهض العناصر التي تمت بصلة إلى الحضارات اليونانية واللاتينية : هذا الخليط من رواهب الحضارات المختلفة قد أوجد لنا ذلك النموذج الخاص من الخلق والعادات الذى أطقنا عليه في الصور الوسطى اسم «التروسية Chevalerie» ، وترجع طرافة هذا النموذج إلى أننا نستطيع أن نميز عناصره المختلفة التي اجتمعت في ضمير واحد دون أن تندمج تمام الاندماج » (١)

وبما لا شك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون ، بالمثل ، موضوع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقي غير نظامنا الحالي . ونحن نستطيع من الآن أن نستمتع بتلك الدراسة الطريفة ، لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تمس قدسيتها ، وأخذنا في البحث عن المصادر والاصول الاجتماعية التي تقوم عليها التزاماتنا الأخلاقية : وقد قدم لنا الأستاذ دى جروت بحثا طريفا من هذا النوع في دراسته للضمير الخلقى في الصين ، وذلك في كتابه « النظام الأخلاقي للصين » : (٢) فبين بوضوح تام خطوات التطور الاجتماعى والعقلى التي كانت مصدرا لما رسخ

La morale et la science des moeurs , op . cit. P. 87 . (١)

De Groot , The Religious System of China. (٢)

في عقلية الصيني من عادات خاصة ينشبت بها اليوم ، ولا يرضى أن يجرد عنها ، وهو مع ذلك لا يستطيع أن يجرد لها تبريراً عقلياً أو منطقياً . فهل نشك في إمكان وجود مثل هذا التحليل بالنسبة للضمير الغربي ؟ هناك أفعال نشعر بوجوب القيام بها ، وأخرى نشعر بوجوب تجنبها . فهل نبني دائماً حكمنا هذا بالوجوب أو التحريم على أسباب محددة ، معروفة لدينا ، ونقوم على أسس منطقية ؟ لا يستطيع أحد أن يؤكد ذلك في جميع الحالات . وكثيراً ما نفسر تصرفاتنا عن طريق بواعث لا تمت بصلة إلى مصدرها الحقيقي . وقد لوحظ ذلك على الخصوص بالنسبة للالتزامات الخاصة بقواعد التأديب أو «الآتيكيت» في المحافل الرسمية .

وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة ، وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادي يعتقد أن الطريقة التي يكتب بها الكلمات قائمة على مبادئ منطقية سليمة ، ولا يسعه إلا أن يحتفظ بهذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحياناً من شذوذ وغرابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماماً بما أمتزج بها من عناصر دخيلة ، ويعرف الأغلاط وأنواع الشذوذ التي تأصلت فيها ، وأدت إلى الشكل الذي نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالي فيما علينا ، ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراء لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . بل إن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد ، حيث نستطيع أن نقف على التأثيرات المختلفة التي نلاحظ تشابكها وتداخلها كلما وسعنا دائرة البحث ، وبحسبنا في تأثير العوامل الديموجرافية ، والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

ولم تستطع الطريقة الجدلية التي تقوم عليها المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، أن تكلف نفسها مؤونة هذا البحث . بل اكتنفت باستخدام التفكير التأملى لتحليل الضمير الخلقى . ولكن هذا التحليل التجريدى ينظر إلى محتويات الضمير من وجهة النظر الاستاتيكية ، ولا يستطيع أن يصل إلى فهم ذلك التركيب المعقد الذى لا يفهم إلا باستخدام الطريقة التاريخية أو التكوينية *genetique* التى تبحث عن أسباب الظواهر بالرجوع إلى مصادرها الأولى .

وهكذا يصل لىنى برول إلى أن هذا الفرض الثانى عن وحدة الضمير الخلقى وانسجام عناصره لا يعبر عن الحقيقة بأكثر مما يعبر الفرض الأول القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية . والواقع ، كما يقول ، أن كلا الفرضين وثيق الصلة بالآخر ، وقد دعت إليهما حاجة واحدة . فإذا كانت المذاهب الأخلاقية تزعم لنفسها أن تكون نظرية « و » معيارية « فى آن واحد ، فيجب إذن أن ترقى الواجبات التى تأمر بها إلى مرتبة القوانين . ومن هنا نفهم سر ذلك التعبير الغامض « القانون الخلقى » ، الذى يقرب بمظهره النظرى من القانون الطبيعى ، ومظهره المعيارى من القانون بالمعنى الاجتماعى أو التشريعى . ومبدأ القانون الخلقى هذا يحتاج فى تكوينه للمبدأين السالف ذكرهما : فلكى ترقى الأوامر الخلقية إلى مرتبة « القانون الخلقى » يجب أن تظهر كما لو كانت لها قيمة عامة ، أى صالحة لجميع الأزمنة والأمكنة . وإذن يجب أن تكون صلتها بالطبيعة الإنسانية عامة صلة واضحة حتى يتحتم الإلزام على جميع الناس أينما وجدوا ، أو يوجدون فى المستقبل (وذلك ما يتصل بالفرض الأول) . ومن ناحية أخرى يجب أن يظهر القانون الخلقى ، أو مجموعة القوانين الخلقية فى مظهر نظام منسجم متناسق فيقطع بذلك كل سبيل لمحاولة تفسير بعض عناصره بالرجوع إلى أسباب محلية ، ولمحاولة الرجوع إلى المصادر التاريخية

التي تكونت بسببها أنواع التصرفات الخلقية المختلفة التي غالبا ما تمارض فيما بينها (وهذا هو القرض الثاني) .

لقد بذل الفلاسفة مجهودا كبيرا لجعلوا من الاخلاق علما استدلاليا على نمط الرياضيات التي تتميز في قوانينها بطابع عام وبو-دة مدققة ، ولكن فاتهم ، للاسف ، أن قوانين الرياضيات لا تشبه في شيء تلك الفروض التي تتضمنها نظرياتهم الخلقية .

منهج البحث العلمى فى الظواهر الاخلاقية :

بعد أن وضع ليفى برول تهاافت الفروض الأساسية التي قامت عليها الأخلاق الفلسفية ، اهتم ببيان الخطوات الأساسية التي تحقق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية .

فبين أولا أن البحث العلمى لا ينحصر فى وضع « أساس » للاخلاق كما كان يفعل الفلاسفة ، بل فى تحايل الحقيقة الخلقية التي توجد بالفعل . وهذه الخطوة الأولى تحتاج منا إلى الاعتراف بأننا ، وإن كنا نألف هذه الحقيقة ، فإننا نجهلها على الرغم من ذلك . (١)

لأن هناك حقيقة اجتماعية تفرض نفسها على الفرد العادى الذى يعيش فى أى مجتمع . وقد كانت هذه الحقيقة موجودة قبله ، وستستمر فى البقاء بعده ، وهو لا يعلم أصلها ولا تركيبها . بل يرى فقط أنه من الواجب عليه أن يطابق بين سلوكه وبين ما تنضى به الإلزامات والنواهي ، وما يتفق عليه المجتمع من عرف ، وإلا عرض نفسه لأنواع الجزاءات ، التي يختلف خطها من حيث التعديد أو الشيع ، ولكنها على كل حال تؤكد وجودها على نحو لا سبيل إلى إنكاره .

وقد ألف العلماء ، بالنسبة للطبيعة المادية ، أن يتعرفوا بجهلهم قبل البدء في البحث ، وذلك بسبب مزاولتهم للطريقة التجريبية منذ زمن طويل فإذا كشف الباحث عن جسم من الأجسام تسأل : ما خواصه الطبيعية والكيمائية ، وما أثره في العلاج الخ ؟ وهو يضع الفروض لكي يتخذها نقطة بدء للتجارب ، ولا يشك قط في أن التحقق من صديق الفروض أمر ضروري . فلماذا يختلف الأمر فيما يخص الطبيعة أو الحقيقة الاجتماعية ؟

إن السبب في ذلك هو أن التصورات السابقة على المرحلة العلمية : والمذاهب الفلسفية ، كانت تحتل مكان العلم الذي لم يكن قد وجد بعد (وهو علم الاجتماع) : ولكتنا الآن ، بعد ظهور هذا العلم وتقدمه ، نترب من اللحظة التي سيتبدل فيها هذا الأمر ، بحيث يصبح لازماً علينا أن ننظر إلى الحقيقة الاجتماعية بنس النظر التي ننظر بها إلى الحقيقة المادية .

ومع ذلك . فلم يجمع الناس بعد على التسليم بهذا المبدأ ، أو بعبارة أدق لم يساءوا بتقريب جهلهم ، ذلك التقرير الذي لا يمكن فصله عن المسالك العلمية فبعضهم يتردد في الاعتراف بأننا نجعل الحقيقة الخلقية ، قبل أن نطبق عليها البحث العلمي . ونحن نعلم الآن أن هذه المقاومة ترجع ، بصفة خاصة ، إلى اضطراب الأفكار الشائعة التي تمس الجانب النظري ، والجانب العلمي في الأخلاق . ولقد كان الفلاسفة سبباً مساعداً على هذا الاضطراب وداعياً إلى بقاءه حتى الآن .

ولكن علم الاجتماع أخذ على عاتقه إزالة هذا الاضطراب والنعموض الذي ظل يكتنف معنى كلمة « معرفة » بالنسبة للحقيقة الخلقية : وذلك حين

أخذ يبين كيف نشأ القانون ، وما المعتقدات والأفكار التي أملت ، وهل وضع احتراماً لبعض العادات السابقة أم محاكاة لها . وهي حين يعتبر أن أوامر الضمير ونواهي موضوعا « لعلم » ، فلا يدعى أنه يستطيع تفسير هذه الأوامر والنواهي إلا بعد دراسة تمهيدية طويلة . وقد يقرر ، بعد البحث ، أن ضربا من ضروب السلوك يرجع إلى بعض المعتقدات التي فقدناها ، والتي كدنا لا نذكر شيئا عنها ، والتي تستمر في البقاء ، على هيئة تقاليد قاهرة ومساويف اجتماعية قوية :

ولكى يؤكد ليفي برونل وجهة نظره ، من أن « الممارسة » شيء ، « والمعرفة العلمية » شيء آخر يقول : « إن الإستراليين البدائيين يعرفون على نحو جدير بالإعجاب طقوس دينهم المعقّد التعميد ، كما يعرفون احتمالاته وشعائره . وما يدعو إلى السخرية أن نقول إن لديهم علما نظريا بهذا الدين . لكن علماء الاجتماع ينشئون هذا العلم الذي يستحيل على الإستراليين تصوره ... وما يصدق على الضمير الديني ليس أقل صدقا على الضمير الخلقى : فهناك فارق بين أن يعرف المرء الأوامر من الوجهة العملية وبين أن يعلمها علما نظريا » .^(١)

وما لاشك فيه أن أخلاق مجتمع معين ، في عصر معين ، تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية « الاستقرار » ، ومن ناحية « التطور » . ومتى تصورنا أن الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة ، وجب علينا أن نتصور أنها

(١) المرجع السابق ص ٢٨٢ .

تخضع لقوانين العامة لهذه الطبيعة ، وأنها تخضع ، قبل كل شيء ، لبدأ شروط الوجود . وبدل هذا المبدأ على أن جميع الكائنات التي تتطابق بمجموعة شروط وجودها الداخلية والخارجية تستمر في البقاء ما دُم هذا التطابق مستمرا . ولا تشذ المجتمعات الإنسانية عن هذه القاعدة ، كما لا تشذ عنها ، بصفة خاصة ، المعنات والمواطن والأوامر الأخلاقية التي تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات .

ويترتب على ذلك أنه يجب أن ننظر إلى جميع أنواع الأخلاق الموجودة في المجتمعات المختلفة على أنها « أخلاق طبيعية » ، وذلك مهما يكن من شأن الدرجة التي تختلفها كل منها في التصنيف الذي تقرره لها . فأخلاق المجتمعات الاسترالية طبيعية تماما كأخلاق أهل الصين . والأخلاق الصينية طبيعية مثل الأخلاق في كل من أوروبا وأمريكا . إذ أن كل نوع من هذه الأخلاق هي ، على وجه الدقة ، النوع الذي يمكن أن يوجد ، بناء على مجموعة الشروط الخاصة بوجوده . والانسان أخلاقى بطبعه ، دون ريب ، إذا فهمنا من هذا التمييز أن الانسان يعيش في مجتمع دائما ، وأنه توجد عادات خلقية وتعاليد تفرض نفسها ، وإلزامات وأمور محرمة Tabou في كل مجتمع :

وهذا المفهوم لمعني « الأخلاق الطبيعية » يختلف تماما عن المفهوم الذي كان شائعا عند الفلاسفة ، وخاصة في القرن الثامن عشر . إذ قالوا إن « الطبيعة » هي التي تنير أمام الانسان طريق التفرقة بين الخير والشر ، وهي تجعله كائنا خلقيا من بين جميع الكائنات الأخرى . وأساس هذه الفكرة هي تصور الانسان كما لو كان مركز الكون : ولا ريب أن الثورة العقلية الكبرى ، التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة قرون تقريبا ، وما حققتها من تقدم

الميكانيكا الهوائية ، والعلوم الطبيعية ، وكذلك ظهور نظريات التطور - كل ذلك كان بمثابة ضربة في الصميم إلى المذهب القائل بأن الانسان مركز الكون . ومع هذا ، ظل هذا المذهب باقيا مع شيء من التحوير ، إذ جعل العقل الانساني مركزا للعالم بدلا من القول بأن الأرض هي هذا المركز ، ومعني ذلك أن هذا المذهب قد عدل على نحو أصبح معه مذهبا روحانيا . ولكن إذا كان هذا المذهب مازال محتفظا ببعض المواقف المنيعة ، فقد بدأت تحاذيره العلوم الاجتماعية التي شرعت تدرس الحقيقة الاجتماعية بتس الطريقة التي تدرس بها الطبيعة المادية . فهذه العلوم تحلأ أنواع الأخلاق الموجودة بالفعل تحليل العلوم الطبيعية للأجسام ، بدلا من أن تجعل الضمير الخلقى ، الذي يشبه أن يكون نوعا من الوحى الطبيعى ، نقطة لبدء دراستها ... غير أن هذه المهمة تبدو أكثر تعقيدا ووعورة من مهمة « جاليليو » و « كوبرنيك » ، ويبدو أنها تلقى من الفلاسفة مقاومة أشد ما تكون لإصراراً على الدفاع .

ومهما يكن من أمر هذه المقاومة فقد بدأ الناس يعتسادهن النظر إلى مجموعة الظواهر الأخلاقية على اعتبار أنها ترتبط بالظواهر الأخرى من تشريعية وسياسية واقتصادية ودينية وعقلية وسيترتب على هذه النظرة تفسير كل ضمير خاتمي بمجموعة الحقيقة الاجتماعية ، التي يعد هذا الضمير جزءا منها ، كما يعد في الوقت نفسه تعبيراً عنها ومترباً عليها . وعلى هذا النحو يصبح الشيء الذي كان يستخدم مبدءاً للتفسير ، ونعني به الضمير الخلقى ، يصبح ، على عكس ذلك ، موضوعاً للبحث العلمى . فبدلاً من أن يتجه التفكير النظرى إلى الانسان باعتبار أنه كائن أخلاقى بطبيعته ، سيتجه إلى البحث عن : كيف نشأت مجموعة الأوامر والالزامات والنواهي التي تتكون منها أخلاق مجتمع معين ، وكيف تتوقف في نشأتها وتطورها على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى •

والدراسة المقارنة هي خير ما يعين على تحقيق هذا المنهج . فمثلا عن طريق الدراسة المقارنة للديانات ، ولديانات الشعوب البدائية بصفة خاصة ، سرعان ما يقتنع العالم أنه لا يستطيع الاكتفاء بأية ملاحظة نفسية ، لكى يعيد تركيب الحالة العقلية التى تدل هذه الديانات دلالة قاطعة على وجودها . فلهذه الشعوب أساطيرها ، وطقوسها ، وأساطيرها الخاصة فى تصور الأشياء ، وفى التأليف بين هذه التصورات ، وفى تخيل الكائنات وتصنيفها ، وفى استنباط النتائج : والبدائيون يشعرون بانفعالات اجتماعية تختلف عن انفعالاتنا ، فهذه الانفعالات تحتوى على نوع من المنطق والرموز ، وهى تعبر عن حياة عقلية بأسرها ، وهى تلك الحياة التى لا نستطيع الكشف عن أسرارها بمجرد قياسها بحياتنا . فيجب إذن أن نبذل مجهوداً شاقاً لحل رموزها ، بأن نتحرر ما استطعنا من عاداتنا العقلية الخاصة .

ولا يختلف الأمر فيما يخص بدراسة الأخلاق: فيجب ألا نستخدم ضميرنا الحالى لفهم ، أو لتوضيح ما عسى أن يكون عليه الضمير فى المجتمعات البدائية . بل لا نستطيع أن نفترض سلفاً أن هذه المجتمعات قد عرفت حالة تعادل ضميرنا الأخلاقى الفردى الذى يستطيع أن يؤكد استقلاله وحرية فى التصرف : وجينئذ يتعين على العالم أن يتبع منهجاً علمياً مقارناً يمكنه من تحديد الأوامر والنواهي التى يأخذ بها أعضاء مجتمع من هذا القبيل ، وأن يعرف فى أى مظهر تبدو ضروب الإلزام والحظر ، وما الجزاءات التى تترتب عليها ، سواء أكانت على هيئة تكثير أو عقاب أو ندم : ثم يحدد ، بصفة خاصة ، ما المعتقدات وما التصورات التى ترتبط بها هذه الإلزامات والنواهي . كما يمكن للعالم أن يجازى بقدر ما يستطيع أن يحدد المراحل التى تمر بها العادة و«التأبؤ» (الأمور المحرمة) لدى البدائي ، حتى تصبح شيئاً أخفياً قانوناً فى النصيصة الدينية والتشريعية معاً :

ويعترف ليفي بزول بأتنا مازلنا بعيدين عن حل مثل هذه المسائل العريضة :
إذ أن حلها لا يتوقف على جهود فرد واحد ، بل يجب أن تنضاف من
أجل الوصول إليه الجهود المشتركة للمشتغلين بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا
الذين ، يبدو في كثير من الحالات ، أنهم يقلحون في أرض عذراء .

الفن الأخلاقي العقل :

« تقدر الشجرة بثمارها ، والمبادئ طبقاً لنتائجها » ، فما هي النتيجة العملية
لهذه النظرة العلمية للأخلاق التي أطلق عليها ليفي رول اسم « علم العادات
الحقيقية » ؟

يقول ليفي رول إنه من الممكن أن يقوم على أساس هذا العلم النظرى ،
« فن أخلاقي عقلى Art moral rationnel » . هذا الفن سيجعل عمل الأخلاق
العملية التقليدية ، وهو في الحقيقة فن اجتماعي يقوم على أساس المعرفة العلمية
للظواهر الخلقية .

وهذا الفن الأخلاقي الاجتماعي يمهّد السبيل إلى التعديل في مجرى الظواهر
الأخلاقية ، أو العمل على تهويم الآراء الخلقية ، أو التدخل في سير الظواهر
الاجتماعية عموماً كما دعت الحاجة .

وهو ليس محاولة لوضع قواعد للسلوك ، وأحكام يسير بمقتضاها كل ضمير ؛
كما أنه ليس محاولة لترتيب الواجبات ، ترتيباً تصاعدياً لكل كائن عاقل
جر . بل هو عبارة عن تطبيق لمنهج يسمح لنا بأن نرشد الأفراد إلى العمل وفقاً
للمعايير القائمة ، وأن نوجه التطور الاجتماعي نحو المثل الأعلى المنشود . وهذا
يتماشى مع المبدأ الذي أعلنه دوركيم في « قواعد المنهج » ، وهو أن علم الاجتماع
يحق له أن يتدخل لتحديد ما هو سوى وما هو شاذ ، وأن من واجبه أن يكشف
عن الظواهر السليمة والظواهر المعتلة .

ويرى لبني برول أن هنا الفن لن يتقدم إلا شيئاً فشيئاً ، تبعاً لتقدم العلوم
التي يتوقف عليها ، وهو لن يستطيع تعديل الحقيقة الواقعة إلا في حدود خاصة.
ويكفى للوقوف على حدود قدرتنا أن نفكر في الحالة الراهبة للطب والجراحة:
فكم من الزمن قد لزم حتى تقدمت هذه الفنون ؟

لقد كان المرض الجسمي يعالج بالسحر والشعوذة والتنجارب الفجة على
أيدي المطببين : ولكن حينما تقدمت علوم التشريح ووظائف الأعضاء ، لم يلبث
الطب والجراحة أن أفادا من كشوف تلك العلوم ، وأصبح علاج الأمراض يتم
عن طريق وسائل علمية دقيقة : وبالمثل نستطيع أن نقول إن علاج الأمراض
الحلقية سيظل يعتمد على التخمين والآراء الذاتية طالما بقي « علم العادات »
على حاله الراهنة التي لا مفر منها في مسهل حياته العلمية ، وقيام « فن أخلاقي
عقلي » يسمح لنا بتغيير الأوضاع الشاذة عن ثقة ويقين ، رهق بتقدم علم
« الطبيعة الاجتماعية » الذي يضع الأسس العلمية لدراسة أحوال المجتمعات ،
ومعرفة الأسس التي تدبر عليها في تطورها : وحينما يتم تكوين هذا العلم نستطيع
أن نلم بشتى الظروف أو الشروط التي تؤدي إلى ظهور بعض العادات في المجتمع
أو اختفائها منه ، وذلك مثلاً نستطيع أن نحدد الظروف التي تؤدي إلى ظهور
بعض الأمراض الجسمية أو اختفائها . بل أن لبني برول يأمل في أن « الفن
الأخلاقي » الذي يقوم على أسس عقلية ، أى على نتائج البحث الاجتماعي ،
سيكون في وضعه أن يصل إلى نتائج لا تقل دقة وصرامة عن نتائج الطب
والجراحة (١) :

« إن العلم بالواقع هو الذي يسمح لنا بأن نغير الواقع ونوجهه ، والعلم
بالرأى الأخلاقي هو الذي يمدنا بالوسائل اللازمة للحكم على هذا الرأى الأخلاقي

(١) الدكتور زكريا ابراهيم ، المرجع السابق ص ٩١ .

والعمل على تقويمه عند اللزوم (١) .

فإذا كنا نعلم مثلاً في أى اتجاه يتطور حق الملكية كما زادت كثافة المجتمعات وكبر حجمها ، وإذا كنا نعرف أيضاً أن التزايد في الكثافة والحجم يؤدي بالضرورة إلى حدوث تغيرات ، فإننا نستطيع من ثم أن نتوقع حدوث مثل هذه التغيرات (٢) ، ونستطيع أيضاً بتوقعنا لهذا أن نريدها ونرغب فيها . سلماً - وكذلك الحال إذا ظهرت ، إلى جانب الأخلاق القائمة الموجودة ، بالفعل ، ميول ونزعات جديدة ، فإن عام الاجتماع الأخلاقي يستطيع عندئذ أن يمدنا بشيء من البصيرة وبعد النظر ، إذ يظهرنا على أن الأخلاق الأولى تمثل أوضاعاً اجتماعية قد انقرضت ، أو هي في طريقها إلى الانقراض ، بينما ترتبط الأفكار الجديدة التي تشق مسيلها إلينا ببعض ما استجد على المجتمع من تغيرات ، أو بعض ما طرأ عليه من ظروف اجتماعية مستحدثة .

وفي هذا أبلغ الرد على الذين يقولون بأن الاتجاه الاجتماعي في الأخلاق معناه أن نحني الرؤوس ، ونخضع خضوعاً تاماً للآراء الأخلاقية السائدة . إذ يبدو جلياً أن من حقنا ، في بعض الظروف ، أن نتمرد على تلك الآراء أو نجاهد في سبيل القضاء عليها ، وخاصة حينما نكون بصدد آراء عتيقة بالية أو أفكار متهاففة ، ونعني بها تلك الرواسب الاجتماعية التي مازالت باقية في حياة المجتمع بالرغم من زوال قوماتها الحقيقية .

Durkheim Sociologie et Philosophie. (١)

(٢) هذا الرأي عن أن التغيرات المورفولوجية هي أساس التغيرات في النظم والأوضاع الاجتماعية ، قد وجد ما يؤيده فيما أخذ به مجتمعنا من تحديد للملكية ، واتجاه نحو الاشتراكية نتيجة للضغط السكاني والاتجاه نحو التصنيع . وهذا معناه أن التطبيق الاشتراكي ضرورة حتمية للتغيرات المورفولوجية في المجتمع .

وقد يظن البعض أن مثل هذا انحراف على بعض الأوضاع الأخلاقية القديمة لا يمكن أن يجرى، إلا من جانب الفرد؛ باعتبار أن في وسعه أن يعارض المشاعر الجمعية بمشاعره الخاصة أو عواطفه الفردية ولكن الواقع أن العقل، الذى يحكم في مثل هذه المسائل ليس هو «العقل الفردى» الذى نسيره بمجموعة من الدوافع الباطنة أو الأفكار الذاتية؛ وإنما هو العقل الموضوعى أو «العقل الجمعى» الذى يستند إلى معرفة منهجية صحيحة بالحقبة الأخلاقية أو الواقع الاجتماعى. فلا نتوقف الأخلاق على الفرد، بل هى تتوقف أولاً على الجماعة. وحينما تقوم ثورة أخلاقية ضد التقليد أو العرف، فإن هذه الثورة لا يمكن أن تكون ثورة للفرد ضد الجماعة، بل هى فى صميمها ثورة للجماعة ضد الجماعة. ومعنى هذا أن القوة التى تعارض الجماعة إنما هى لجماعة نفسها، ولكنها الجماعة وقد أضج شعورها بذاتها، وأصبحت أقدر على التعبير عن نفسها. إما إذا زعم البعض أن تضج شعور الجماعة بذاتها إنما يتحقق من خلال العقل الفردى فإن علماء الاجتماع يردون على هذا الزعم بقوله أن التضج الحقيقى للوعى الجماعى إنما يتحقق عن طريق العلم، والعلم ليس صنعة الفرد أو ظاهرة شخصية بل هو ظاهرة جماعية إلى أقصى حد (١).

وعندما يبدأ الفن الأخلاقى العقلى فى استنباط النتائج العلمية من العلوم الاجتماعيه، فإن هذه التطبيقات تنصب أولاً على بعض المسائل الخاصة؛ وسيبدو هذا الفن ناقصاً بالضرورة فى بداية الأمر. إذ أنه يقوم على أساس علم شديد التركيب، أو بعبارة أخرى، على أساس مجموعة من العلوم المتشابهة

التي تتخذ الطبيعة الاجتماعية موضوعا لها ، وهي الطبيعة التي لم يكدها الباحثون بشرعون في الكشف عنها باستخدام المنهج العلمي إلا منذ عهد قريب . وستكون هذه العلوم ، كباقي العلوم الاخرى ، إنتاجا جماعيا تقوم به عدة أجيال متتابعة من العلماء ، وسيستأنف كل جيل منها النظر في المشاكل حيث تركتها الأجيال السابقة ، فيصحح ملاحظاتها ، ويكمل فروضها ، أو يستبدل بها غيرها . وهكذا حتى يعتاد التفكير الإنساني أن يتصور أن جميع الظواهر التي تقع تحت ملاحظته خاضعة لقوانين .

فقد ظل الناس مدة طويلة لا يؤمنون بفكرة القوانين ، وكانوا يمتدحون فيما مضى أنهم يستطيعون التأثير في الطبيعة ببعض الوسائل الخفية والسحرية . وكان يبدو أن اليأس لا يتطرق إلى قلوبهم أبداً ، على الرغم من اخفاقهم ؛ لأن إيمانهم بهذه الوسائل ظل إيمانا قويا . وتلك هي الحال أيضا فيما يتعلق بعلم الأخلاق العملي الذي لا يعمل من توجيه الإنسان إلى الحياة السعيدة ، والقداسة ، والعدالة الاجتماعية التامة ، على الرغم من تكذيب الواقع له على الدوام . وكما أن « صانع المطر » يستنتج ، إذا خلت السماء من السحب ، أن إله المطر لا يرق أو لا ينضج لتضرعائه وابتهاالاته ، كذلك شأن الأخلاق (الفيلسوف) الذي إذا رأى أن الظلم وسوء الخلق والآلام لا تخف حيلتها في أحد المجتمعات الإنسانية ، لم يفعل سوى أن يستنبط من ذلك أن الإنسان لم يرغب في إصلاح نفسه ، أو أنه لم يدرك كيف يصلح نفسه .

وكانت الأخلاق الفلسفية ، على اختلاف مذاهبها ، تهدف إلى حل المشكلة الأخلاقية . لكن هذا التعبير غير معقول إلى حد كبير . فليست هناك مشكلة أخلاقية ، كما أنه لا وجود لمشكلة طبيعية ، أو لمشكلة فسيولوجية . ونحن لانستطيع أن نرهب تحقيق السعادة العامة ، وذلك مثلا

لا يستطيع الطب أن يدعى بتحقيق الصحة العامة . فالعلم يتجه فقط إلى الكشف عن العلاقات الحقيقية بين الظواهر التي قد نصير معرفتها سبيلا إلى السيطرة على قوى الطبيعة يوما ما . وربما كانت طبيعة المجتمعات الإنسانية لا تسمح بتجاوز حد معلوم في إنقاص عدد الآلام ، وزيادة عدد المنافع بالنسبة إلى أكبر عدد من أعضائها . وربما لا يمكن تحقيق العدالة فيها إلا بدرجة معينة فقط ؛ هذا إلى أن فكرة العدالة نفسها تتطور مع تطور المجتمعات ولن نصل إلى معلومات محققة في هذه المسائل المختلفة إلا عن طريق تقدم العلم الاجتماعي .

وفي الجملة . إذا اعتبرنا أن مجموعة الإلزامات والواجبات التي تفرض على الضمائر في عصر معين ، تعد جزءا من الحقيقة الاجتماعية الواقعية ، لم نجد أن الجهود التي اتجهت حتى الآن ، إلى تعديل هذه الحقيقة كانت تقوم على أساس دراسة علمية وضعية . بل نجد أن المصلحين ، ومبتكرى النظم الخيالية قد نصبروا ، أو على الأقل تخيلوا حالة اجتماعية أكثر رقا ، في نظرهم ، من الحالة التي كانت التجارب تضعها تحت أعينهم . وكانوا يقدمون ، على أساس هذا التصور ، اقتراحات تؤدي من الوجهة العملية ، حسب اعتقادهم ، إلى تحسين الحقيقة الاجتماعية . ومع ذلك فإن الفكرة العلمية قد تحققت شيئا فشيئا لأنه لم يكن هناك مفر من الاهتمام بهذه الناحية كلما تقدمت العلوم الاجتماعية .

ورب معترض يقول إننا لا نستطيع أن ننتظر حتى يتحقق وجود الفن الأخلاقي العقلي عندما تبلغ العلوم الاجتماعية مرحلة كافية من التقدم . ولا ندرى متى تبلغ هذه المرحلة ؛ وهناك مسائل مباحة ، فردية واجتماعية ، يتعين أن يحدد موقفنا منها ، فكيف نصنع ؟ ومعنى هذا الاعتراض أن المجهود العلمي الكبير يفضي في نهاية الأمر إلى الاضطراب الشديد ويجردنا من قوانا ، وبمثل أرادتنا أمام ضرورات الحياة .

ويرد لبني برول على هذا الاعتراض بقوله إنه حتى على فرض أن هذا الفن قد أحرز نصيباً كافياً من التقدم ، فإنه لن يمد الإنسان بما يسدو أنه ينتظره منه . فإن وظيفة هذا الفن ستحصر في استخدام بعض الأساليب العقلية لتعديل الحقيقة الأخلاقية الواقعية حتى تتفق على نحو أفضل مع المصالح الإنسانية . وهذه الوظيفة نفسها تفترض أن تلك الحقيقة الأخلاقية توجد وجوداً موضوعياً باعتبار أنها « طبيعة » ، وأنه يجب علينا ، في هذه الحال ، أن نبداً بتكوين فكرة إجمالية عن هذه الطبيعة وحل رموزها .

والخلاصة ، أن الفن الأخلاقي العتلى لا يحمل إلينا « أخلاقاً » ، ولا يرشدنا إلى مكان « الخير الأسمى » ولا يحمل ما يسمى « بالمشكلة الخلقية » . ولكنه يعدنا ، على الرغم من ذلك بنتائج هامة ، وهي أننا نستطيع أن نحسن الحقيقة الحقيقية الأخلاقية ، بفضلها ، داخل الحدود التي تفرضها ظروف الحياة الاجتماعية . ومن الممكن تحسين الحقيقة الواقعية ، دون أن نكون هناك ضرورة إلى وضع مشال أعلى مطلق . إذ يستطيع عالم الاجتماع أن يلاحظ « نقصاً » معيناً في الحقيقة الاجتماعية الحالية دون أن يلجأ ، من أجل ذلك ، إلى مبدأ مستقل عن عالم التجربة . فيكفيه أن يبين مثلاً أن عقيدة ما أو نظاماً ما قد عفى عليها الزمن ، فأصبحت عقبة كأداء في سبيل الحياة الاجتماعية السليمة :

الفصل الثالث عشر

الدراسة العلمية للظواهر الاخلاقية

يريد علم الظواهر الاخلاقية أن يبين « علماً » بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وأن يقطع كل صلة بين « علم الاخلاق » بمفهومه القديم ، حيث كان الفلاسفة يعتقدون أن الاخلاق معروفة لدينا في مجموعها ، تظهر لنا إذا ألقينا نظرة على العالم ، كما نجد ما إذا تأملنا في أنفسنا : فمن منا لا يعرف أن الاخلاق تحض على العدالة والاخلاص والخير ؟ وتحرم القتل والسطو على أموال الغير والكذب وشهادة الزور : ومن ثم يكفي أن نعد قائمة لهذه الواجبات والمحظورات ، ونقوم بتصنيفها وترتيبها حسب أهميتها . ثم يحاول فيلسوف الاخلاق ، بعد ذلك ، « تبرير » هذه القواعد وارسائها على أساس « مبدأ » واحد : فيرى أحد الفلاسفة أن هذا المبدأ هو « الإرادة الإلهية » ، ويرى الثاني أنه « الضمير » ، والثالث أنه « العقل » ، والرابع أنه « العاطفة » ، أو « الطبيعة » . أو « اللذة » أو « المنفعة » الخاصة أو العامة .

وقد نتج عن هذه المحاولات مذاهب تأملية تنطوي على كثير من عمق التفكير ، والخبرة بأغوار النفس الإنسانية : ولكن هذه المذاهب لا تنطبق عليها صفة « العلم » . فالعلم الوضعي لا يأخذ على عاتقه فرض قواعد عملية أو تبريرها . ودوره الأساسي ينحصر في الكشف عن الظواهر ، التي يكفي

في تبريرها أنها موجودة بالفعل ، وفي محاولة صياغة القوانين التي تخضع لها ،
أى معرفة العلاقات التي تربطها بالظواهر الأخرى .

ومنذ عهد أرسطو حتى أوجست كونت ظل الفلاسفة يرددون أن السرقة
خطأ . ولكنهم لم يعنوا بالبحث عن نوع الاستهجان الذي يلحق بالسرقة ،
وما هى القوانين المتصلة بتحريمها في المجتمعات المختلفة ، ومكانتها بين أنواع
الجرائم الأخرى كالقتل أو انتهاك حرمة الكائنات المقدسة ، أو الاعتداء على
الحريات الشخصية . ومتى بدأنا نسأل مثل هذه الأسئلة ، فإننا ندخل إلى مجال
علم الظواهر الأخلاقية .

وقد لاحظ ليفى برونو أن الظاهرة قد تكون ألفة لدينا ، ومع ذلك
تظل مجهولة من الناحية العلمية . فكل الناس يأكلون ويمشون ويتكلمون ،
ولكن كم منهم يعرفون التفاصيل العلمية التي تتضمنها عملية الهضم أو المشى
أو التكلم ؟ وبالمثل قد نحن نعيش في الحقيقة الاجتماعية ، وهى تغمرنا من كل
جانب ، بل نهم أحيانا في إحداها . ولكننا ، مع ذلك ، لانعرفها معرفة عملية ،
بل قد نجعلها كما يجمل رجل الشارع علم الأساطير أو نظرية الروافع .

ومع وضوح هذه الفكرة ، فقد ظل كثير من الباحثين لا يعترفون بها
ولا يطبقونها بالرغم من أن تطبيقها هو وحده الكفيل بإضفاء الصيغة العلمية على
مبحثهم ، وخاصة في مجال الدراسة الأخلاقية . ولا يرى هؤلاء الباحثون بأساً
من الاعتراف بأن الظواهر الخلقية متنوعة ، ومتأرجحة ، وتختلف من حيث
البساطة أو التركيب . ولكنهم في معالجتهم لها يتصرفون كما لو كانوا يعرفون
عنها كل شيء ، وذلك بسبب ما استقر في أذهانهم من أن هذه الظواهر
مألوفة لديهم .

فها هو دور كيم نفسه ، في دراسته للانتحار ، كظاهرة اجتماعية ، يكرس لهذه الدراسة مؤلفاً ضخماً ، ويعنى بجمع المعطيات ، ومقارنة الإحصاءات ، وتفسيرها . ولكنه حين ينتقل إلى دراسة الانتحار كظاهرة أخلاقية ، لا تحظى منه هذه الدراسة إلا بضع صفحات يستعرض فيها تطور الفكر الأخلاقي عن الانتحار منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحديث . ولم يفعل ذلك ، بطبيعة الحال ، إلا لأنه اعتبر الظواهر الأساسية في هذا المجال ، حقائق مقررّة غير جديدة بإعادة النظر فيها :

وكذلك فإن « بيجليه » في دراسته لأصول فكرة المساواة^(١) ، يرجع إلى عصور الإمبراطورية الرومانية ليبيّن كيف كان القانون في ذلك العصر مصدراً لفكرة المساواة الحديثة . ويفسر ذلك بأن عدداً من مفكرى الرومان كانوا يتفلسفون ، وكانوا ينشدون من الفلسفة مقومات وتوجيهات عملية لسلوكهم . ولكنه لم يحدد في أى عصر من عصور الإمبراطورية الرومانية ساد هذا الاتجاه ، بل يكتفى بالقول بأن سلطان الرواقين عاصر سلطان الأباطرة ، مع أن تاريخ الفلسفة يقول بأن المذهب الذى ساد أكثر من غيره إبان حكم الأباطرة هو « الأفلاطونية الحديثة » : وسواء أساد هذا المذهب أو ذاك ، فإن ذلك لا يعنى من البحث عن الوقائع التي تثبت وتؤكد تأثيره في اتجاهات الرأي العام :

ونرى أيضاً أن « دافى » يؤكد أننا نلتزم اليوم باحترام العهود التي قطعناها على أنفسنا .^(٢) وهذا التأكيّد يستند إلى ما نقرأه في

Bouglé, Les Idée Egalitaires, Paris 1925.

(١)

Davy, La Foi Jurée, Paris 1922.

(٢)

كتب الأخلاق التي تحض على الإخلاص في تنفيذ ما نعد به ، والاستمسك بالكلمة المعطاة . ولكن ما نقرأه في كتب الأخلاق شيء ، وما يحدث في الواقع شيء آخر : بل إن بعض رجال الكنيسة قد خصصوا في كتاباتهم عن اللاهوت باباً للمعاذير « Casuistique » التي ترفع عن الضمير ما يكبله من قيود في المواقف الصعبة . فذكروا أن الإنسان يستطيع أن يتحلل مما ارتبط به إذا نشأت صعوبة غير متوقعة ، أو تغيرت الظروف بصورة واضحة ، أو إذا تدخل الرؤساء للحيلة دون تنفيذ الوعد ، أو إذا ظهر أن ما وعد به ضاراً أو سيئاً أو لا فائدة فيه الخ... ويحددون مواقف خاصة يباح فيها التحلل من الوعد . كأن يعد المرء بشيء أكثر من طاقته ، أو يبذل وعيداً معسولة لامرأة بقصد استئثارها ، أو بعد الزواج من فتاة غير كفء له . وقد يكون هذا التحايل مما لا يتفق مع آراء بعض المخلصين ، ولكن علم الظواهر الأخلاقية لا يبحث عن رأي أو رأيك ، بل يهيمه معرفة التيارات الخلقية السائدة في المجتمع . وفي هذا المجال بالذات يهيمه أن يعرف إذا كان ذلك الاتجاه نحو التحلل من الوعد يعبر عن شعور الجماعة بأكملها أو يقتصر على قطاعات معينة منها .

وقد ظل علماء الاجتماع إلى وقت قريب لا يسألون أنفسهم مثل هذا السؤال ، وذلك لما خيل إليهم من أن أخلاق عصرهم لا يمكن أن تكون مجهولة بالنسبة إليهم . وكانوا يقومون أحياناً ببعض الاستخبارات ثم يسارعون إلى تعميم نتائجها ، كما كانوا يستندون إلى آراء الجماهير في تقرير حقيقة بعينها . ولم يفتنوا إلى أن من المسائل ما لا يجلي في تقريرها رأي الجماهير . فما أبعد الشقة مثلاً بين رأي الجماهير في اللغة التي يتكلمونها ، وبين رأي علماء فقه اللغة الذين يدرسونها دراسة علمية تحتاج إلى جهد وعمق كبيرين : فلماذا يختلف مجال الأخلاق عن مجال اللغة ، وكلاهما من انظواهر الاجتماعية ؟ وما هو وجه

الغربة في أن تكون الظواهر الأخلاقية موضوع دراسة علمية دقيقة مثل الظواهر اللغوية ؟

وبرى « ألبير بايه » الذى كرس جهوده لبلوغ هذا الهدف ، (١) أن لعلماء الاجتماع عذرهم في التردد أمام هذه المهمة الشاقة ، وهذا المنهج الجديد ، وخاصة بعد أن كان من سببهم من الفلاسفة يدعون معرفة كل شيء عن الأخلاق . فلم يكن أمامهم ، إذا ارتضوا انتهاج هذا المنهج الجديد ، واتباع الطريقة العلمية ، إلا الاعتراف بأنهم مجهولون كل شيء عن الحقيقة الأخلاقية . ولذا فقد فضل الكثيرون منهم - على نحو ما قدمنا - أن يظلوا في منتصف الطريق بين الفلسفة والعلم حتى يمكنهم ادعاء بعض المعرفة :

غير أن هذا الادعاء ، مهما كان طبيعيا ومشروعا ، هو ما يجب الإقلاع عنه لتحقيق علم الظواهر الأخلاقية . والشك المنهجي ، في هذا المجال أو في غيره ، لا يكون شمرا إلا إذا اتسم بالصراحة . ومنذ اللحظة التي نرغب فيها أن تكون الحقيقة الخلقية موضوعا للبحث العلمى ، يجب أن نخضع هذه الحقيقة برمتها ، في الماضى والحاضر ، للمناهج التي يقتضيها ذلك البحث . ولا يكفى أن نقول إن هناك وقائع خافية علينا في هذا المجال ، بل يجب أن نعترف في شجاعة بأن جميع الوقائع مجهولة لدينا . وباختصار يجب أن نجعل من عقلنا « صفحة بيضاء » ، ونبدأ العمل من جديد .

(١) شرح « ألبير بايه » العناصر الرئيسية لدراسة الظواهر الأخلاقية في كتيبه التميم « علم الظواهر الأخلاقية »

Albert Bayet, La Science des Faits Moraux, Paris, Alcan 1925.
وقد كان أحد مراجعنا الأساسية في كتابة هذا الفصل .

هناك إذن عالم جديد في مجال الدراسة الأخلاقية يجب الكشف عنه ، ويجب قبل ذلك أن نعرف الطريق إليه : يجب أن نعرف كيف نعرّف على الظواهر الأخلاقية وسط هذا الخليط الشامل من الظواهر الاجتماعية المركبة ، ويجب أن نعرف مصادر البحث عنها ، ووسائل استخدام هذه المصادر ، وهو ما سنعالجه في الفقرات التالية :

تكوين الظاهرة الأخلاقية :

يمكن القول بوجود الأخلاق حيث يكون هناك تمييز ، في أي شكل من الأشكال ، بين « الخير » و « الشر » . وهذا التمييز ، سواء ألمعنا إليه ، أو أكدناه في صيغ مختلفة ، هو الظاهرة الأخلاقية بعينها .

غير أن الانتصار على تعريف كهذا لا تكون له قيمة علمية ، إذ أنه يترك المادة الخام حبيسة صيغة عامة ، كما كان يفعل الفلاسفة وواجب العالم أن يقطع هذه المادة الخام إلى أجزاء يستطيع إن يطبق عليها وسائل البحث العلمي ، وينتهيها من الشوائب التي تعلق بها ، أي أنه يجب أن يكون بنفسه الظاهرة التي ستكون موضوعا لبحثه ودراسته .

فالظاهرة الأخلاقية ، حسب التعريف العام الذي ذكرناه ، يمكن أن تكون مادة لعالم النفس إذا اهتم بملاحظة الأفراد في تصرفاتهم ، كما يمكن أن تكون مادة لعالم الاجتماع إذا اهتم بملاحظة سلوك الجماعات . وكلنا نعرف ما عاناه علم الاجتماع من تدخل علم النفس ، وما بذله من جهود لتحديد مجال بحثه .^(١) فإذا أردنا إذن أن نحدد بوضوح موضوع علم الظواهر الأخلاقية ، يجب أن نختار أولا لتحديد العنصر الاجتماعي في كل فعل خلقي .

(١) من البحوث الهامة في هذا الموضوع البحث الذي كتبه دوركايم بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الجماعية » :

Durkheim, Représent. Individ. et Représent. Collectives, in Sociologie et Philosophie, P. U. F.

وهذا هو ما نعبر عنه عادة بقولنا إن عالم الأخلاق يدرس ، في الجماعات الإنسانية المختلفة ، مكونات الضمير الجمعي . غير أنه قد يشيع في هذه الدراسة الخلط بين ملاحظة الوقائع الخارجية والآراء الذاتية ، مثلما شاهدناه عند بعض من أشرنا إليهم من علماء الاجتماع :

ولذا فإننا نؤثر ، توخيا للحيلة والدقة ، أن نقول إن « الظاهرة الأخلاقية ، كما يدرسها عالم الأخلاق L' Ethologue ، هي التمييز بين الخير والشر وفقا لما يتضح من تحليل الظواهر الاجتماعية » (١)

ولا يختلف أحد اليوم على تعريف الظاهرة الاجتماعية بعد الجهود التي بذلها دوركيم في هذا المجال (٢) ونحن نستطيع أن نحدد عددا من الظواهر الاجتماعية الغنية بالعناصر الأخلاقية وهي : الصنيع والحكم والأمثال ، ثم اللغة ، ونصوص القانون ، والعادات ، والأعمال والمؤلفات الأدبية .

وتعدد هذه المصادر يؤكد ما سبق أن قلناه من أن الظاهرة الأخلاقية ، لكي تكون موضوعا للبحث العلمي ، يجب أن تستخلص ويعاد تكوينها . إذ لا نجد أينما بحثنا ، سواء في الحاضر أو في الماضي ، ظاهرة أخلاقية في صورة خالصة ، فقد تكون مختلطة بظواهر دينية ، أو تشريعية ، وبطبيعة الحال يكون تكوين الظاهرة الأخلاقية أكمل وأدق كلما استجمعناها من عدد أكبر من المصادر التي أشرنا إليها .

La Science des Faits Moraux , P. 16.

(١)

(٢) أنظر كتابه : قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمة الدكتور محمود قاسم

(الفصل الأول والثاني) :

فلتفرض أننا نريد أن نبحث لنعرف الوضع الأخلاقي في مجتمعتنا فيما يتعلق بالسرقة . لقد كنا في الماضي نتوهم أن هذه المعرفة تكمن في « الصيغ » التي تدن السارق . ولكننا الآن أصبحنا ندرك أن هذه الصيغ قد تكون مضللة ، ومع ذلك فنحن لا نهملها تماما بل نضيف إليها دراسة نصوص القانون الجنائي . ولا شك أن دراستنا تكون أكثر دقة إذا وسعنا دائرة البحث وقارنا النتائج التي حصلنا عليها من المصدين السابقين بنتائج دراستنا لمفردات اللغة الخاصة بالسرقة ، والعادات ، والنصوص الأدبية كالمسرحيات والقصص ، وبتجميع البيانات الواردة من هذه المصادر جميعا تتكون لدينا الظاهرة الاخلاقية التي نريد معرفتها وعرضها علميا لا أثر للعاطفة ولا للآراء الذاتية فيه :

وقد ظهر من تحليل دوركيم أن صفة « الإلزام » صفة مميزة للظاهرة الأخلاقية ، وهذا الإلزام مصدره القواعد التي يقرها المجتمع أو يجرمها ، ونستطيع الآن أن نضيف إلى ذلك أن صفة الإلزام هذه ليست قاصرة على الظواهر الأخلاقية : فالأوامر والنواهي ذات الطابع الطوطمي أو الديني هي أيضا ملزمة ، وقد تكون أكثر إلزاما ، نظر البدائي ، من القواعد الأخلاقية الصرفة . بل إن هناك من الفلاسفة من لا يرون رأي دوركيم في ضرورة الإلزام الخلقى ، ومنهم من أسس مذهباً أخلاقياً بدون إلزام ولاجزاء^(١) .

والحقيقة أن فكرة الإلزام مصدرها أننا ننظر إلى « الخير » و « الشر »

(١) تشير هنا إلى جويو الفيلسوف الفرنسي الذي ألف كتابا بعنوان « مخطط

الأخلاق بدون إلزام ولاجزاء : Guyau, Esquisse d'une morale sans obligationni sanction .

كحدين مجردين أجدهما «واجب» والآخر «محرم» ، ولكن الحياة الواقعية تتطوى على درجات من السلوك بين الوجوب والتحریم : فبجانب ما تأمر به الأخلاق هناك ما تقبله ، وما تقسامح فيه ، وما تنصح به ، وما تقترحه . وهذه الدرجات المتفاوتة تسجلها مفردات اللغة ، ونصوص الأحكام التشريعية ، والأعمال الأدبية : فإلى جانب الحكيم أو القديس هناك الأمين والمهذب والمواطن العادى . ولا يمكن أن نتصور أن تتحقق التفاضل كلها فى أسمى صورها ، ولا أن يلتزم الناس بممارستها فى صورتها المثالية . إذ أن المجتمع يضعها أمام أعضائه كهدف بعيد أو قبة يحاولون جهدهم الاقتراب منها ، ولكنهم لا يصلون إليها أبداً .

وإذا استطعنا أن نكون الظاهرة الأخلاقية بالطريقة التى ذكرناها أى باستخلاصها من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها ، فإننا نكف بعد ذلك على دراستها فى صورتها الخالصة . وقد نجد فى بعض الأحيان تداخلا تاما بين الظاهرة الأخلاقية وبعض الظواهر الأخرى ، وخاصة الظواهر الدينية بحيث يصعب علينا تحديد الخط الفاصل أو النقطة الحاسمة التى تنقل عندها من التحريم الدينى إلى التحريم الأخلاقى . وفى مثل هذه الحالة يجب أن نعالج الأمور بحذر شديد :

وكذلك يجب أن نعنى بالترقة بين « الحاسة الخلقية » ، وبين « الحالة الأخلاقية » ، فى مجتمع معين : فالحاسة الخلقية هى تقدير الناس لأنواع السلوك واعتبار بعضها جرمًا أو خطأ . أما الحالة الأخلاقية فإنها تتصل بإحصاء حالات الخروج على قواعد الأخلاق أو العرف أو القواعد المقررة . ولازال موضوع العلاقة بين الحاسة الخلقية « والحالة الأخلاقية » يحيط به الغموض ، ويحتاج لكثير من الدراسة لتقرير ما إذا كانت الحاسة الخلقية تمدنا ببيانات مؤكدة عن الحالة الأخلاقية . إذ قد يحدث أن تكون الحاسة الخلقية عند

بعض الأفراد أو بعض الجماعات مرهقة ، ومع ذلك يزداد عدد الجرائم أو الأخطاء الخلقية بينهم .

والآن بعد أن عرفنا كيف نستجمع عناصر الظاهرة الأخلاقية من مصادرها المختلفة ، وبعد الملاحظات المنهجية التي تضمن دقة البحث العلمي ، تنصرف إلى تحليل كل من الظواهر الاجتماعية التي ذكرناها على حدة لنبين كيف نستخلص منها المحتوى الأخلاقي .

١ - الصيغ

إذا أعلن المتصوف أن « الخير الأسمى هو التمسك بالله » ، وإذا كتب المؤرخ أن « حرق نيرون لمدينة روما كان عملاً شائناً » ، وإذا قالت الأم لطفلها « يجب ألا تكذب بتاتاً » ، فكل هذه « صيغ » تدل على اتجاهات أخلاقية .

ومجموعة هذه الصيغ في عصر معين ، وفي مجتمع معين ، تعتبر من الظواهر الاجتماعية التي يتعين على عالم الأخلاق أن يدرسها . وإذا نظرنا إلى ماتم حتى الآن بشأنها وجدنا أن خطراً مزدوجاً يهدد الباحث فيها ، فهو غالباً ما يعطيها من الأهمية أكثر مما تستحق ، ثم يحصرها بعد ذلك في أضيق الحدود . والمغالاة في قيمتها تنحصر في الاعتماد أن هذه الصيغ وحدها كافية لاطلاعنا ولي بصورة عامة على أخلاق عصر بعينه ، أما تضيق مجالها فعنائه الاقتصار ، في غالب الأحيان ، على دراسة أقوال الفلاسفة الكبار . فإذا شرع الباحث مثلاً ، في دراسة الاتجاهات الأخلاقية ، في المجتمع اليوناني القديم ، اقتصر على أقوال سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن جاء بعدهم من أصحاب المذاهب

المذاهب الكبرى كالأبيقوريين والرواقين . ثم يقارن بين هذه المذاهب معتقدا بذلك أنه انتهى إلى رسم صورة واضحة لتاريخ الأخلاق في العصر اليوناني ،

ولا شك أن هذا الاعتقاد باطل من أساسه : إذ أن استعراض الأفكار والتأملات التي أثبتت حول ظاهرة من الظواهر أمر مختلف تمام الاختلاف عن هذه الظاهرة في وجودها الفعلي ، وفي حالتها الواقعية التي تمارس بها بين الناس . وقد تكون الصيغ التي يبلورها كبار الفلاسفة من الحقائق الاجتماعية التي تنعكس فيها الاتجاهات الخلقية ، ولكنها ليست هذه الاتجاهات ذاتها : ولا شيء يثبت لنا أن مذهب هذا الفيلسوف أو ذاك قد أثر في سلوك أبناء عصره ، إلا إذا قارنا بين اتجاهات هذا السلوك قبل ظهور ذلك المذهب وبعده : ومن الواضح أن هذه المقارنة يجب أن تتعدى فكرة الاقتصار على دراسة المذاهب الأخلاقية الكبرى .

فإذا كتب أوجست كونت ، إرضاء لنزعته الانسانية أن « العيش من أجل الآخرين هو الواجب الأسمى » ، فإن هذه العبارة يجب ألا تصرفنا عن الاهتمام بتحليل الواقع الأخلاقي الذي ساد في عصره . يجب أن نسأل أنفسنا : « ما إذا كان يقصد بهذه الصيغة » ؟ هل معناها أن هذه القاعدة الأخلاقية موجودة بالفعل ؟ وهل كانت قاعدة معترف بها ، أم كانت مجرد مثال أعلى يدّعيه خيال الفيلسوف ؟

وهكذا نجد أن كبار الفلاسفة ، لسبب عدم اهتمامهم بتحديد الظواهر الأخلاقية السائدة في عصرهم ، لا يمكن اتخاذهم قادة أو رواداً على

معالم طريق علم الظواهر الأخلاقية . وقد يكون من بينهم من يورد شواهد يدعم بها نظريته ، ولكن هذه الشواهد لا تختلف عن نظائرها عند المؤرخ أو الروائي ، ولا توحى بأنها اختيرت على أساس البحث والتمحيص : فما الذى يضمن لنا دقتها ؟

ونحن لا ننكر أن كبار الفلاسفة قد يعكسون ، كغيرهم من الناس وبطريقة لا شعورية ، الأخلاق المحيطة بهم والتي تفرض نفسها عليهم بوصفهم أعضاء في المجتمع : غير أنهم غالباً ما يعكسونها بطريقة الخاصة التي قد يكون فيها تزييف أو تجوير للواقع : والفيلسوف بطبيعته نظري يميل إلى التجريد ، وهو لذلك ، حتى حين يصور أخلاق عصره ، يصورها بطريقة عقلية تقوم على التعميم والتقنين وحذف التفاصيل . فتصهر الأخلاق في بوتقة عقله إلى فكرة ، وهذه الفكرة في عموميتها لا تهتم بتوضيح الظلال الخفيفة التي تبرز الحقائق في صورتها الواقعية .

كما أن مفهومي الفلاسفة من يعبرون عن روح عصرهم ، ومنهم من يثورون عليها ، فكيف نميز بين الترييقين إذا لم نرجع إلى دراسة العصر نفسه بالاستناد إلى مصادر أخرى غير كبار الفلاسفة ؟

على أن هذه الملاحظات التي أثرتها لا تعني بتاتا أننا في حل من النظر إلى أعمال الفلاسفة الكبار كمصدر لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، بل تعني فقط أننا يجب أن نتوخى في دراستها الحذر الشديد ، وأن نقارنها بغيرها من آراء المعاصرين ، وأن نعني إلى جانب ذلك بدراسة الفلاسفة المغمورين الذين لم تشتهر نظرياتهم في أوساط الجماهير الكبيرة ، وكذلك بدراسة أقوال المؤرخين والشعراء وناقلي الأخبار والقصاصين .

ولكن هل يعني ذلك أن يكرن العمل الذي يقوم به عالم الأخلاق ، في هذا المجال ، هو جمع البيانات وتكديسها وعمل جداول إحصائية لها ؟ إن مثل هذا العمل لا شك منفرد ، كما أنه من التفاهة بحيث يمكن أن يقوم به أى إنسان : ولا يجادل أحد في أنه ليس هناك ما هو أسهل من جمع الظواهر وعدّها ، بشرط أن تكون أماننا واضحة مميزة ، غير أن الأسر يحتاج ، في كثير الأحيان ، كما أشرنا إلى ذلك في حينه ، إلى البحث عنها واقتناصها ، وهذا عمل من نوع آخر فيه شيء من الصعوبة ، ولكنه لا يخلو من الطرافة والتشويق :

والبحث عن الوثائق قد يقود إلى مناهات كثيرة ، وقد يجرى وراءها طويلا أكثر الباحثين مثابرة دون أن يعثر على شيء ذي قيمة : وأكبر الخطأ هو أن يتصور الإنسان أنه يكفى في ذلك أن يسير في بحثه وراء الصدفة ، وأن يتصفح كتابا وراء كتاب حتي يعثر على ضالته المنشودة . فعالجة الوثائق لا بد أن تسير حسب خطة ومنهج ، ولا بد للباحث أن يضع بعض القروض عن موضوع بحثه ، وأن يكون على استعداد لتعديلها أو تصحيحها إذا أظهرت الحقائق التي يصل إليها ضرورة ذلك : وبالخبرة والممارسة تقوى عند الباحث ملكة الاختيار بحيث يستطيع أن يصل إلى غرضه من أقصر طريق :

ويجب ألا ننسى أننا في دراستنا للأخلاق دراسة علمية نعالج موضوعا جديداً قد تعادفه صعوبات كثيرة ، وأن هذا النوع من الدراسة يحتاج لكثير من الأناة والصبر لانزاعه من جذوره الفلسفية :

ولنفترض الآن أن هذا العمل العلمي قد تم على خير وجه ممكن ، وأن
عالم الظواهر الأخلاقية قد رجع إلى أقوال الفلاسفة الكبار وغيرهم من
المفكرين والمؤرخين ورجال التربية ، وجمع كل ما يستطيع جمعه من النصوص
فا الذي يستطيع أن يستخرجه منها ؟

في الحقيقة لأنه لا يستطيع أن يستخرج منها شيئا مؤكدا فيما يتصل بأخلاق
العصر الذي يريد أن يدرسه : فتحن نعرف بالتجربة المباشرة أن « الصيغ »
غالباً ما تكون محفوظة ، وغالباً ما تتطوى على كثير من التناقضات : وما علينا إلا
أن ننظر إلى الصيغ التي يرددها الناس في مجتمعنا مثل : « العاقل من اعطى غيره
- خير الكلام ما قل ودل - القناعة كنز لا يفنى - عامل الناس بما تحب
أن يعاملوك به » هل تعنى هذه الصيغ وغيرها أن الناس يتصرفون فعلاً بمقتضاها ؟
إنها لا تعنى ذلك بتاتا . ولا شك أن الباحثين في أخلاقنا ، في المستقبل ،
سوف تخذلهم هذه الصيغ ولا تعطيتهم فكرة حقيقية عن الأخلاق السائدة
في عصرنا .

وبالمثل لاشيء يؤكد لنا أن الصيغ المستمدة من العصور السابقة أكثر
صدقا في دلالتها على الاتجاهات الخلقية في تلك العصور . ومن العصر اليوناني
حتى العصر الحاضر هناك عبارات وحكم ظلت تتناقلها الألسن بالرغم من
التغيرات العميقة التي طرأت على أخلاق الناس وأنواع سلوكهم : فقد استمرنا
العبارات المتصلة بالكرامة الإنسانية من شعوب كانت تمارس الرق
وتدافع عنه ، وظلت المواقف المسيحية عن التسامح ، والمساواة ، ونبد المادة
تلوكها أكثر الجماعات ميلا إلى الحرب ، وأشدّها ممارسة للطبقية المترتبة .

وعلى ذلك يتعين علينا أن نسير في البحث قلما ، وأن يلي هذه الخطوة الأولى خطوات تكون غايتها دراسة حقائق اجتماعية أخرى كاللغة ، والقانون ، والعادات .

٢ - اللغة :

قد تكون اللغة مادة لدراسة عالم الطبيعة ، أو عالم الفسيولوجيا ، أو عالم النفس ، أو عالم الاجتماع : فكل واحد من هؤلاء العلماء يدرسها من جانب معين . ونحن توصل علم الاجتماع من بحثه في اللغة إلى حقائق تعضيف جديدا إلى مجال الدراسة الاجتماعية ، أمكن اعتبار اللغة « ظاهرة اجتماعية » (١) وتستمد اللغة حقيقتها الاجتماعية من كونها أداة الاتصال بين أفراد جماعة معينة ، كما أن تعديلها لا يتوقف على جهود فرد بعينه بل ينبع من اتجاهات الجماعة والمؤثرات المختلفة التي تؤثر فيها . وضرورة التفاهم بين الناس ، داخل نطاق مجتمع واحد ، تقتضى احتفاظهم بقدر معين من التشابه في استخدامهم لوسيلة التخاطب وهي اللغة . وكل من تحدثه نفسه بالانحراف عن المؤلف من المصطلحات يعرض نفسه لسخرية الناس منه :

ويمكن القول إن ما يهيم عالم الأخلاق من دراسة اللغة هو « معاني الكلمات ، ودلالاتها ، غير أنه قد يبدو للبعض أن الباحث في هذا المجال يلور في خلقة مفرغة : فهو يريد أن يستدل من معاني هذه الكلمة أو تلك على شعور الجماعات ، وعلى الأفكار الخلقية لهذا الشعب أو ذاك : فيعرض عليه

(١) من البحوث الهامة في علم الاجتماع اللغوي بحوث « ميه » و« فندريس »

Meillet, Linguistique historique et Linguistique générale, Paris 1951

Vendryes, Le Langage, Paris 1951 .

وقد عرض الدكتور على عبد الواحد وافي لهذه البحوث في كتابه « اللغة والمجتمع » :

بأن العكس هو ما يجب أن يحدث ، أى أنه يجب أولاً معرفة أفكار الناس الناس وشعورهم حتى تتمكن بعد ذلك من تحديد معانى الكلمات . وهذا الاعتراض ، إذا أخذ بحرفيته ، فقد يقضى بضربة واحدة على البحث فى كلا العلمين ، علم معانى اللغة وعلم الظواهر الأخلاقية : ولكن كم من عقبات مماثلة اعترضت سبيل العلم واستطاع أن يشق طريقه دون أن يلتفت إليها .

وبالرغم من أن دراسة معانى المفردات اللغوية لم تحرز تقدماً كبيراً بين علماء اللغة أنفسهم ، إلا أننا نستطيع القول إن هذه الدراسة تفيد الباحث فى مجال الأخلاق من حيث أنها تلقى بعض الضوء على :

١ — درجة ثراء المشاعر الخلقية داخل نطاق الجماعة .

ب — ما نطلق عليه عادة اسم المبادئ الأخلاقية .

ج — الظواهر والأفعال التى تطبعها الأخلاق بطابعها .

د — وأخيراً تطور الأخلاق فى محيط المجتمع .

(١) فدراسة مفردات اللغة تظهر بوضوح أهمية بعض الظواهر الأخلاقية وتركيبها وتنوع المعانى المتصلة بها . ولننظر مثلاً إلى أخلاقنا الحاضرة : إن هذه الأخلاق يدل عليها بصفة عامة مفهومنا عن « الخير » و « الشر » . والتمييز بين هذين الحدين ، كما يقول الفلاسفة ، بسيط وواضح . ولكن كم تظهر لنا اللغة أن هذه المعانى المجردة تطوى على درجة كبيرة من التنوع والثراء .

فإننا لا نكتفى عادة بالقول بأن هذا العمل أو هذا الشعور « طيب » أو

«خبيث» ، بل نجد في قاموس اللغة درجات متفاوتة تنضوي تحت مفهوم «الخير» : فهناك ما هو مشروع ؛ وما هو ملائم ، وما لا غبار عليه ، وما هو مشرف ، وما هو مستحسن ، وما هو جدير بالثناء ، وما هو نبيل ، وما هو سام ، وما هو رائع ، وما هو بطولي .

وتحت مفهوم «الشر» تميز اللغة بين ما هو ردي : وما هو ملموم ، وما هو خاطيء ، وبين ما هو قذر ، وما هو اجرامي ، وما هو كرهية ، وبين ما ينطوي على الخطيئة ، وما هو ذئبي ، وما هو مفترس ، وبين ما هو شيطاني وما هو وحشي ، وبين ما هو فظيع وما هو بشع .

وبجانب الصفات نجد في بابي الأسماء والأفعال مفردات كثيرة ومتنوعة تقوم بدور مماثل في الدلالة على المعاني المختلفة في مجال السلوك الأخلاقي فبين القديس والشيطان ، والبطل والرعيد ، أو الأمين واللص ، درجات من التناوت التي تصعد أو تهبط بنا في سلم التقويم الخلقي وإذا حاولنا أن نعد قائمة كاملة لجميع الألفاظ والمفردات التي تعبر عن المعاني الخلقية في لغتنا، فإن هذا العمل يحتاج لجهد كبير ، بل إنه ينطوي على صعوبات قد لا نتوقعها لأول وهلة ، ومع ذلك فإن المشقة في إنجاز مثل هذا العمل لا تقاس إلى جانب الفائدة العظيمة التي نجتنيها من ورائه بالنسبة لمعرفة مكانة الأخلاق في نفوس أفراد الشعب ، والعدد النسبي لمفردات اللغة التي تتصل بالإدانة أو المدح أو التسامح :

(ب) أما بالنسبة للنقطة الثانية الخاصة بمبادئ الأخلاق ، فأبرز ما فيها معرفة ما إذا كان الأساس الذي تقوم عليه ديني أو علماني . ثم معرفة ما إذا كانت في اتجاهها العام تؤسس على مبدأ اللذة ، أو العقل ، أو المنفعة ، أو تقوم على فكرة الواجب أو الجراء ، أو يحركها الشعور بالتضامن أو عاطفة الشفقة أو المحبة . هذه المسائل التي عالجها الفلاسفة منذ أقدم العصور ، وأدلو فيها

بآرائهم الذاتية ، تحتاج الآن لإعادة النظر فيها في ضوء المنهج الموضوعي ؛
ودراسة مفردات اللغة تساعد كثيراً في توضيحها وفي الإدلاء بدمض
البيانات الخاصة عن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الأخلاق في مجتمع معين

فهناك كلمات يقال في مجال الأخلاق وهي محملة بالمعاني الدينية مثل :
خطيئة ، تكفير ، ذنب ، تجديف ، لعنة ، غفران . وهناك صفات مثل : ملائكي ،
وقدسي ، وشيطاني ، وجهنمي . فهل مثل هذه الكلمات والصفات ينطق بها
الخاصة وحدهم أو تدور على ألسنة العامة في حوارهم اليومي ؟ إن تحديد ذلك
يدلنا على المكانة التي تحتلها الكلمات الدينية في اللغة الاخلاقية للشعب ونستطيع
بعد ذلك أن نعرف إذا كانت هذه الكلمات تحمل نفس القيمة الدينية بالنسبة
للشعوب المختلفة التي تستخدمها ، أو أن لها عند بعض الشعوب مرادفات غير
دينية . ومن اليسير أن نضع في جانب الكلمات التي لا تستخدم إلا في الأوساط
الدينية ، وفي جانب آخر الكلمات التي يستخدمها جميع الناس بل يمكن أن يُحدد
بالأرقام أي هاتين الكلمتين أكثر استعمالاً : خطأ أو خطيئة ، غفر أو
غفران :

وعلى أساس هذه الدراسات جميعاً نستطيع أن نصف الأخلاق بأنها ذات
طابع ديني أو علماني . وإذا كان هذا الوصف لا يرقى إلى مرتبة التأكيـد
القاطع ، فإنه على كل حال يولد بدايةً لمنهج علمي سليم يوصلنا إلى تحديد طبيعة
الانتماءات الخفية .

(ج) فإذا ما انتقلنا إلى النقطة الثالثة وهي الخاصة بتحديد نطاق ما يدخل
في التقويم الخفي . نجد أن الكلمات تطعننا على تناسيل الأشياء والأفعال التي
تحرّمها الأخلاق أو تسمح بها . ويمكننا للتأكد من ذلك أن ننظر فيما يتصل

بمعنى العفة أو الأدب . فهناك قائمة كبيرة من الكلمات تسم من ينطق بها بأنه « إياحى » أو « جلف » ، وكلمات كثيرة تأبأها قواعد الأدب أو الوفاق أو الذوق السليم في مجلس مدين أو مكان معين .

وهناك كلمات لما ، بالإضافة إلى معناها الأصلي ، قيمة أخلاقية : إذ تحمل بمجرد سماعها معنى المدح أو الذم : فكلمة « شاطر » مثلا تدل على المجتهد أصلا ولكنها في مناسبات معينة تحمل معنى الذم حين تشير إلى من يحتمل بشئ الطرق لكي يصل إلى غرضه . وكلمة « معلم » في اللغة الدارجة معناها الأصلي صاحب العمل أو رئيس العمل ، ولكنه يقال لمن لا يحظى في توجيهه ضربته أو استخدام وسيلة معينة .

وإذا استخلصنا من اللغة جميع الكلمات ذات الدلالة الأخلاقية فإننا نحصل على دليل قيم للأفعال وأنواع الشعور والأفكار التي تعبر ، في مجتمعنا أو في غيره من المجتمعات ، عن صور التقويم الأخلاقي . وليس هناك من شك في أن هذا الدليل يضيف إلى العلم أكثر مما تضيفه تصنيفات الفلاسفة ، إذ أنه ليس بمجهود عقل واحد ، بل ثمرة جهود الجماعة التي أعطت للكلمات معانيها وقيمتها .

ويمكن بعد هذا الدليل العام أن نعدّد واثم خاصة بالكلمات التي تتصل بالقتل أو السرقة أو الأشياء الجنسية الخ ... وهذه القوائم تفيدنا في ناحيتين : الأولى أن عدد الكلمات الخاصة بكل ظاهرة من هذه الظواهر يوضح لنا المكان الذي تحتله هذه الظاهرة في الكيان الأخلاقي العام للمجتمع . والثانية أن الاختبار الدقيق لهذه القوائم يعطينا فكرة عن اختلاف التقويم الخلقى بين طوائف المجتمع تبعاً لاختلاف ظروف معيشتها .

فإذا كان الأمر يتعلق بجرائم المال نستطيع مثلا أن نعرف أى السرقات

توصف بأنها « خبيثة » ، أو « دنيئة » ، وأى التصرفات توصف بأنها « غير مقبولة » ، أو « مريية » . وإذا كان الأمر يتعلق بجرائم القتل مـي توصف الجريمة بأنها « بشعة » أو « مأساة » أو « مروعة » أو وحشية ؟ فهذه الصفات التي يعبر بها الرأى العام عن شعوره تدل على تصنيفات متدرجة لعدد من التصرفات التي اعتدنا أن ندخلها تحت لفظ واحد مجرد هو السرقة أو القتل .

(د) وأخيرا فإن الألفاظ اللغوية تساعدنا على تتبع تطور الأخلاق في بيئة معينة أو في زمان معين .

والواقع أننا لو تتبعنا تاريخ اللغة من عصر إلى عصر ، نجد أن تطور مفرداتها وألفاظها يعكس في صورة واضحة تطور السلوك الأخلاقي ، كما أن هذه المفردات تشير في وضوح إلى بلورة المثل العليا والأيديولوجيات الجديدة . ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير إلى المرحلة الحالية في تطورنا الأخلاقي التي تتمثل في التحول الاشتراكي . فقد صاحب هذا التحول ظهور عبارات وألفاظ ومفردات جديدة في لغتنا ، وزيادة استخدام الألفاظ التي تعبر عن العدالة الاجتماعية ، وتكافؤ الفرص ، وتذويب الفوارق بين الطبقات ، ومحاربة الاستغلال ، ومواجهة التحديات التي تعوق الإنتاج الخ... وإن من يجمع هذه الألفاظ ويدرسها يستطيع أن يستدل منها على القيم الأخلاقية الجديدة التي يحاول مجتمعنا أن يرسى دعائمها . واستمرار البحث المنهجي في هذا المجال يسمح لنا بأن نعرف إذا كانت هذه القيم تتطور في بـء شديد ، أو تحقق التطور في فترات سريعة .

ونعـب في نهاية هذه الفقرة أن نؤكد على أهمية البحث المتصل الذي يمتد إلى فترة طويلة . إذ أن استمرار الظاهرة هو الضمان الاساسي لوجودها وجودا

حقيقيا. أما إذا كان البحث قاصرا على فترة محدودة : فقد يشير إلى ظواهر سطحية أو عابرة لا تلبث أن تختفى بعد انتهاء البحث :

٣ - العادات :

يعرف « ليتريه » Litré العادات أو المœurs في قاموسه المشهور بأنها « طرائق السلوك ، والاصطلاحات ، والأعراف ، والآراء المتسلطة ، التي تختلف من شعب إلى آخر ومع عصر إلى آخر » :

فإذا طلبنا إلى عالم الأخلاق دراسة العادات للوقوف منها على الحالة الأخلاقية ، فإنما نطلب إليه ، في الواقع ، دراسة كل ما هو اجتماعي ونستطيع أن نؤكد أنها من ظاهرة اجتماعية إلا وتعكس ، في ناحية من نواحيها ، شيئا من أخلاق الجماعة . وعلى ذلك فدراسة الظواهر الدينية مثلا تلقى ضوءا على علاقة الأخلاق بالدين ، ودراسة الظواهر الاقتصادية تفيد في معرفة أنواع التصرفات الخلقية المتصلة بالملكية ، دراسة الظواهر المورفولوجية تعكس الانجاعات الخلقية للجماعة فيما يتصل بالنسل ، وتزايد السكان ، والتعلق بالأرض .

كما أن العادات المتصلة باللبس ، والزينة ، وقواعد النظافة ، والغذاء ، وترتيب المسكن وتأثيره ، يمكن أن تضيء السبل ، في أكثر من ناحية أمام عالم الأخلاق .

ويميل بعض العلماء إلى أن يقصروا معنى « السنن » على أنواع السلوك التي تتصل بتحديد الخير والشر ، وفي هذه الحالة تصبح موضوعا مباشرا لدراسة

ونستطيع أن نصل إلى معرفة هذه العادات الأخلاقية من طريقين : الأول دراسة الإحصاءات الجنائية ، والثاني دراسة الصفات المميزة للشعوب . فلنختبر إذن قيمة كل من هذين المصدرين .

قد ييلو لأول وهلة أن الإحصاءات الجنائية مصدر موثوق به من حيث إمدادنا بالمعلومات الأكيدة . إذ أن إعدادها تتوفر فيه الحيدة والنزاهة ، كما أنها تصور لنا بالأرقام الدقيقة عدد جرائم القتل والسرقة والاعتداء على الشرف والانتحار الخ ...

غير أن هذه الوقائع والأرقام لا تؤدي ، في مجال التطبيق بالنسبة لموضوعنا إلا إلى نتائج ذات قيمة محدودة .

فالإحصاءات تعطينا أرقاما « دقيقة » ، ولكنها ليست « معددة » ، أي أنها لا تنطبق على حالات بعينها . ومهما بلغت هذه الإحصاءات من الدقة ، فإنها لا تطلعنا على الأمر الهام الذي نريد معرفته . وهو طريقة تقدير الجماعة وحكمها الأخلاقي على ظاهرة من الظواهر . وهنا نعود إلى ماسبق أن أشرنا إليه من حيث التفرقة بين « الحالة الأخلاقية » و« الجماعة الخلقية » . فمعرفة حالات الخروج على بعض القواعد شيء ، ومعرفة شعور الجماعة واستجاباتها بالنسبة لتحريم بعض الأفعال شيء آخر . وهذا الشعور هو الذي يهتدأ بالذات ، ولا تستطيع الإحصاءات والأرقام ، مهما بلغت دقتها ، أن ترشدنا إليه . فإذا كنا مثلا بإزاء إحصائية عن حوادث الانتحار ، فإن هذه الإحصائية لا تدلنا مطلقا على رد الفعل أو الاستنكار الذي يحدث في المجتمع بالنسبة لإزهاق الإنسان لروحه .

وهكذا نرى أن الاحصاءات لا تلتقي إلا ضوئاً اخافتنا على دراسة الحاسة الخلقية . كما أنها حين تهتم بتعداد الظواهر الإجرامية تغفل تماماً الناحية المضادة أى ما يتصل بالافعال الفاضلة ، أى أنها لا تطلعنا إلا على جانب واحد من العمالة ذات الوجهين ، وحتى فى هذا الجانب الواحد تهتم فقط بالكم دون الكيف .

وقد يقال إن زيادة الجرائم فى ناحية معينة تدل على أن استنكار الرأى العام بشأن هذا النوع من الجرائم ضعيف ، وأن تناقص هذه الجرائم دليل على حدة شعور الناس لإزائها . وهذا الرأى صحيح فى جملة من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن كثرة الجرائم أو قلتها قد تتدخل فيه عوامل أخرى غير شعور الرأى العام وقوة استنكاره ، ومن هذه العوامل الفقر والبطالة وطبيعة النشاط الاقتصادى والتغيرات التى تطرأ على نظم العقوبة .

وعلى هذا النحو تبيح الاحصاءات عاملاً مساعداً فى الدراسة لأكثر . أما الجوانب الأساسية من الحقيقة الأخلاقية فلا تبرزها إلا دراسات من نوع آخر .

فلننظر الآن إلى المدخل الثانى وهو دراسة أخلاق الشعوب ، أو الصفات المميزة للجماعة . فما لا شك فيه أن اخالة الاخلاقية لشعب من الشعوب تكون جزءاً من الصفات العامة لهذا الشعب caractère ولكن يجب أن نتحرز هنا أيضاً من الخلط بين العادات المتبعة والقانون الاخلاقى .

فقد ينظر إلى أحد التصرفات على أنه رذيلة من وجهة نظر القانون الاخلاقى ، ومع ذلك تكون هذه الرذيلة شائعة بين الناس .

وإذا قيل لنا إن هذا الشعب أو ذاك يتصف بالسرقة ، أو الغدر ، أو الغش ، أو أنه على العكس من ذلك شعب حافظ للعهد ، يحترم ملكية الغير — فإلى أى حد يمكن الاعتماد على هذه الصيغة العامة القضاضة في تحديد أخلاق شعب من الشعوب ؟

لكي تكون هذه الصيغة العامة صالحة للاستخدام العلمي ، يجب أن تكون عناصرها متجمعة من عدد كبير من الملاحظات الدقيقة والوقائع الثابتة التي يمكن التحقق منها بصورة أكيدة غير أن ما لدينا حتى الآن من دراسات عن أخلاق الشعوب لا ينفع بتاتا لهذا المقياس العلمي . إذ أن عددا من الفلاسفة عاجلوا هذا الموضوع في سداجة غريبة ، ولم يدركوا ما ينطوي عليه من مشقة ووعورة . فكتب أحدهم (١) «إن عيوب الإنجليزى تنبع من صفاته الحسنة . فاستقلاله يعرضه للانانية ، واعتزازه بشخصيته يعرضه لحياة العزلة ، وروح الأصالة تعرضه للتطرف ، وإيجابيته تعرضه لتقديس التهمة واحتقار الضعف » . أما الألماني فانه «رغم ما عنده من بعض الوحشية الطبيعية ، فانه مستعد للشفقة ولكن ليست عنده النزعة الفطرية لحب المجتمع التي يتميز بها الفرنسي ، ويميل غالبا إلى أن يكفى نفسه بنفسه . وهو يتحمس عموما لأى عمل يراه ذا أهمية خاصة ، أو لأى مبدأ خلقي أو فلسفي أو ديني يسيطر على عقله » :

(١) هذا الفيلسوف هو ألفريد فوييه الذي أراد أن يحدد الصفات المميزة للشعوب الأوروبية في كتابه : « تخطيط سيكولوجى للشعوب الأوروبية » :
Fouillée, Esquisse psychologique des peuples Européens. p.1903

مثل هذه العبارات والصيغ العامة كيف يمكن التأكد منها ؟ فحين نقول إن الانجيزى « معرض » للأنانية ، فإن هذه الصيغة لا تنطبق على الانجيزى وحده ، بل على الإنسان بصفة عامة . وحين نقول إن الألمان « يبيل » ، إلى كذا أو كذا ، فما هى درجة هذا الجبل ؟ إن مثل هذه الآراء لا تعبر عن وجهة نظر ذاتية فحسب ، بل يعوزها أيضاً ما يؤيدها من المشاهدات أو الوثائق أو الوثائق العلمية الثابتة . وإذن فما قيمة الظاهرة التى لا نستطيع أن نجد أمامنا الوسائل العلمية للتحقق منها ؟

وقد حذو الفلاسفة بعض علماء الجغرافيا البشرية ، فساقوا إلىينا عبارات متسرعة عن صفات سكان بعض المناطق التى درسوها ، فوصفوا شعباً « بالكبرياء والحية » ، وآخر « بالضغينة والقسوة » ، وثالثاً « بالكرم والتهذيب » . فعلى أى أساس بنوا هذه الآراء ؟ إذا كان الأساس هو الملاحظة الشخصية ، كما أدعى بعضهم ، فما هى القواعد التى أتبعنا فى هذه الملاحظة ؟ وإذا كانوا قد اعتمدوا على أقوال من خالطوهم من الأفراد ، فلمماذا لم يخضعوا هذه الأقوال للمناقشة والتحجيص العلمى ؟

فإذا انتقلنا إلى علماء التاريخ ، فإننا لا نجد عندهم أكثر مما وجدنا عند زملائهم الجغرافيين : شطحات من الخيال ، ووصف شاعرى لأخلاق الشعوب ، مع أن المفروض فيهم أن يطبقوا ، فى هذا المجال أو فى غيره ، روح النقد التى يخضعون لها مناقشة الوثائق وتحرى الصحيح منها والزائف . فمنهم من يميل إلى تأصيل روح الشر الكامنة عند بعض الشعوب بالرجوع إلى قصة قابيل وهابيل . ومنهم من يعتمد على ظاهرة قتل أسرى الحرب ليصف من يمارسون هذه الظاهرة (ولو مرة واحدة) بأهم متوحشون ، سفاكرون للدياء .

ومن البديهي أن مثل هذه الادعاءات المتسرعة لا تصمد أمام المناقشة العلمية ، ولذا فهي لا تصلح للأخذ بهما كوثائق في دراسة أخلاق الشعوب .

وتبدو صعوبة هذا النوع من الدراسة أكثر وضوحاً إذا كنا بصدد وصف أخلاق الشعوب الحديثة أو المعاصرة . ففى هذه الحالة تروع الباحث ضخامة المراجع وتعددها فيكتفى منها عادة بما يعتقد أنه الأنسب لموضوع بحثه ، ويعمل نفسه بأن الذوق في الاختيار والبراعة في استنباط الحقائق يغنيان عن التعمق والإحاطة بكل شيء .

وقد يشرع بعضهم في تحليل نفسية الشعب الروسى مشحلاً دون أن يعرف قراءة كلمة واحدة من اللغة الروسية ، مع أن اللغة عامل هام في التعرف على نفسية من يتكلمونها . وقد يجد آخر أن كل ما تقتضيه التראה والدقة العلمية هو أن يمضى بضعة أشهر في البلد الذى يريد أن يكتب عنه ، ويتصفح جرائده الكبرى ، ويتحدث إلى بعض الأشخاص الذين يعتقد أنهم يمثلون الطابع المحلى ، ثم يعود مقتنعاً بأنه قد قام باستقصاء علمى لا سبيل إلى الطعن فيه .

لكل هذه الأسباب وغيرها ، لا نستطيع أن نعتمد على ما يكتب عن أخلاق الشعوب واعتباره مصدراً موثقاً به من مصادر دراسة الظواهر الأخلاقية ، ولا ندرى إذا كنا في المستقبل سنحظى بدراسات عن أخلاق الشعوب تعادل في قيمتها وفي دقتها العلمية تلك التى نعرفها عن دراسة القانون واللغة والآداب .

ويبقى أمامنا الآن أن نبحث في مفهوم « العادات » من زاوية ضيقة ،

ولكنها جد طريفة ، وهى زاوية العادات الشعبية أو « الفولكلور » .

والعادات الشعبية ، من وجهة « نظر علم الاجتماع » ، يقصد بها « الاصطلاحات » التى لا تدخل فى نطاق القوانين ، « والممارسات » ، « والمعتقدات » التى لا تدخل فى صميم الدين .

وهذا المجال ذاخر بالظواهر وأنواع السلوك ذات القيمة العظيمة بالنسبة لعالم الظواهر الأخلاقية ، بشرط أن ينصرف إلى دراستها بعناية وحرص .

ويكفى أن نتصفح أحد المؤلفات الهامة عن « الفولكلور » (١) لنمتنع بهذا التراء ، وبالطرافة فى وصف الأفعال الواجبة أو المحرمة تجاه الأشياء والأشخاص . فنحن لا نستطيع أن نعثر فى أى كتاب من كتب الأخلاق عن تفاصيل الواجبات المتصلة بأنواع النبات . ولا نجد فيها ، إذا وجدنا ، إلا تحذيراً عابراً من إتلاف النباتات النافعة ، ولكننا نقرأ فى كتب « الفولكلور » : محظور إشعال النار بغصن شجرة التين — محظور إهداء الزهور النضرة إلى الأطفال — محظور إهداء زهور « البانسية » البيضاء :

فإذا انتقلنا إلى مجال الحيوان ، نجد أن كتب الأخلاق تحذر فى صيغة عامة من إيذاء الحيوان ، ولكن كتب الفولكلور تقول :

(١) من هذه المؤلفات الهامة كتاب بول سبيو عن « الفولكلور فى فرنسا » Paul Sébillot. Le Folklore de France, 4 Vol. Paris 1904-1907.

نستطيع أن تقتل الثعبان ، وتغرز الشوك أو الدبابيس في رأس العقق ،
وتصلب الحفاش حيا في أعلى باب المنزل :

ولكن يحظر عليك قتل القط أو الضفدع أو الببيل أو العنكبوت . ولا يصح
أن تحبس الببيل أو تدمر عش النمل ، أو تسرج الحيوانات يوم العيد أو الجمعة
الحزينة ، أو تحصى النعاج وهي حبل أو الحملان المولودة حديثا ، أو تترى
لحال الخنزير وهو على وشك الذبح . كما أنه من المحظور أكل مخ الصغور ،
ورأس الارنب ، ولحم القريسة التي خنتها الذئب .

وهناك طائفة أخرى من التحريمات المتصلة بالتصرفات العامة : فيحظر
كنس البيت بالليل ، والصفير بالليل . وتمشيط الشعر بالليل ، والبصق في ماء
النهر ، والتبول في مواجهة القمر ، والإشارة إلى قوس قزح بالاصبع ،
والجلوس فوق المائدة .

وهذه القائمة من التحريمات قد تكون لها صبغة محلية ، ولكن هناك غيرها
كثير مما نصادفه في بيئات أخرى وهو لا يقل طرافة عما ذكرناه . وعما لا شك
فيه أن الاهتمام بهذه المعتقدات الشعبية يساعد كثيرا في إلقاء الضوء على
أخلاق الجماعة

فمن هذه المعتقدات ماله صلة بالطوطمية : فإذا سألت لماذا يحرم أكل
هذا الحيوان ؟ كانت الاجابة لأن من يأكله يصبح أبلا أو معتوها . ولماذا
تحظر الإشارة إلى قوس قزح بالاصبع ؟ لأن ذلك يعرضك لبتة
أصبعك .

ومن هذه المعتقدات ما يستند إلى مبدأ ديني: فإذا سألت لماذا يمنع الصغير بالليل؟
لأنك بذلك يصيبك مس من الشيطان . ولماذا يحظر البصق في ماء النهر؟ لأنك
بذلك تجعل منه ماء مقدسا للشيطان . ولم يستحس غرس الدبايس في رأس
العقنق؟ لأن هذا الطائر هو الذي جلب الأشواك التي غرست في رأس السيد
المسيح عند صلبه . ولماذا تجب رعاية العندليب؟ لأنه هو الذي نزع الأشواك
من جبين المسيح المصلوب .

ومن هذه العادات ما يقوم على مبدأ المنفعة الخاصة أو العامة : لماذا يحظر
عد النعاج؟ لأن المثل يقول : لا نعد نعاك وإلا فالديب يأكلها لك . لماذا
يحظر هدم عش النمل؟ لأن ذلك يفقدك إحدى بقراتك أو يجعلها عرجاء .
لماذا يحظر الكنس ليلا؟ لأن ذلك ييثر على صاحب البيت بالموت . لماذا
يحظر الجلوس فوق المائدة؟ لأن ذلك يثير الزوابع . لماذا يحظر على زوجة
البحار أن تتمشط ليلا؟ لأن ذلك يعرض زوجها للعاصفة (١) .

وقد يحدث اتفاق بين جماعة وأخرى على الاشتداد بعادة معينة ، ولكنهما
تختلفان من حيث توضيح البواعث الكامنة وراء هذه العادة : فبعضهم يفسر
تدمير عش النمل بأنه يجلب المطر ؛ والبعض الآخر بأنه يسبب موت إحدى
البقرات ، وبعضهم يفسر الحفاظ على الضفدع بأن ذلك يبعد الشر ، والبعض الآخر
(١) هذه الأمثلة مستمدة من الدراسات الفلكلورية الاحتمية . ونلاحظ أن
منها ما يتفق مع بعض العادات السائدة عندنا مثل حظر الكنس بالليل ،
والصغير بالليل ، وسكب الماء في المراحيض ليلا . ومن العادات الشعبية عندنا
ما يتصل بالخوف من الحسد أو المشاهدة للأم بعد الولادة ، كحلق الرأس ، أو
لبس المجوهرات النخ ... ولا شك أن الاهتمام بجمع هذه العادات الشعبية
وتصنيفها في البيئات الريفية والحضرية يعين على فهم اتجاهات التطور
الأخلاقي والحضاري في مجتمعنا .

بأنه مفيد للنبات : وهذا الاختلاف بالنسبة للقائم بالبحث العلمى يدل على اتجاهات متباينة فى التطور الأخلاقى ، ولذا لا يصح مطلقا اعتباره من قبيل اللغز أو الحرافة أو تخييط العوام .

وهكذا نجد أن دراسة العادات الشعبية أو الفلكلور من المسائل الهامة التى تفرض نفسها على الباحث فى مجال الظواهر الأخلاقية . فهى تضع أمامنا حقائق واضحة غنية بالناصر الأخلاقية ، لا مجرد اتجاهات عامة أو مبادئ مجردة . وقد ظلت دراسة الفولكلور مدة طويلة لا تحظى بالعناية المطلوبة من حيث جمع الحقائق وإخصائها لمنهج النقد العلمى . ولكن السنوات الأخيرة شهدت بقطة مفاجئة لأهمية البحث فى هذا الميدان ، فانتشر الباحثون فى كل مكان يجمعون بأنفسهم ، أو بواسطة من يكلفونهم من أهل الثقة والخبرة ، الحكايات والقصص الشعبية ، والأغاني ، والحكم ، وأنواع الممارسات . وهذه المرحلة لابد أن تليها مرحلة إخضاع هذا الحشد المتراكم من عناصر الفولكلور للتحليل والمقارنة والتفسير العلمى . وحين يتم هذا العمل نتوقع الحصول على مادة قيمة لدراسة الاتجاهات الخلقية للشعوب .

٤ - الآداب

عند ما بدأ علم الاجتماع يتخذ صبغة علمية ، أخذ ينظر إلى الأدب بشيء من التباعد والحد ، ولا أدل على ذلك من صفه «الآديب» التى أطلقها دور كيم على معاصره «تارد» ، وذلك للنيل منه ، والتقليل من قيمة نظرياته ، وفيما يتعلق بدراسة الأخلاق بالذات فإن مصدر الحد هو أن الأخلاقيين القدامى كانوا ، حين ينصرفون لوصف أخلاق عصر معين ، يسوقون كشواهد على ما يقدمون من تحليلات بارعة ؛ بعض الأمثلة المستقاة من إحدى الروايات

الادبية أو المسرحيات : وكانرا يدعون أن اختيارهم لهذه الأمثلة راجع إلى أنها ذات دلالة خاصة . ولكن الحقيقة أن هذا الاختيار يقوم ، في أساسه ، على أن هذه الأمثلة تتفق مع ما يقدمونه من آراء ونظريات ، ولهذا السبب وحده وقع عليها الاختيار دون غيرها من الشواهد الادبية العديدة التي قد لا تتحقق هذا الغرض . ومعنى ذلك أن هؤلاء الاخلاقيين لم يعنوا بالبحث عن الرأى أو الفكرة التي تنبثق عن الوقائع ، بل عكسوا الآية واكتفوا بالبحث عن بعض الوقائع التي تتفق مع آرائهم الذاتية .

ولكن هذه النظرة المغرضة لا تمنى بطبيعة الحال أن الأدب من الظواهر الاجتماعية الهامة التي يمكن أن تكون مصدراً غنياً من مصادر الدراسة الاخلاقية . وهذا يتوقف ، بطبيعة الحال ، على الزاوية التي ننظر منها إليه .

ففي كل عمل أدبي عناصر ذاتية تتصل بالمؤلف هي العبقورية والخيال والاصالة في التعبير ، ثم عناصر موضوعية يستمدّها من المجتمع والبيئة التي تحيط به وهي المعتقدات والعادات السائدة والانجماوات الفكرية والخلقية . وحتى إذا انصب عمل الاديب على نقد تلك الاتجاهات ، فإن هذا النقد يفترض الاحساس بها ونشرها . ولما كانت الاعمال الادبية كثيرة ومتنوعة ، فإنه يكفى مقارنة بعضها ببعض الاخر لتحديد الحدود الناصلة بين العناصر الذاتية والعناصر العامة .

وهناك طريقتان أساسيتان لاستخلاص المحتوى الاخلاقي من المؤلفات الأدبية : طريقة مباشرة ، وطريقة غير مباشرة :

ولنبداً بالطريقة غير المباشرة التي تلخص في أن الأدب وسيلة لإطلاعنا على بعض الظواهر التي شرحناها بالتفصيل في الفقرات السابقة :

فالادب ذاخر « بالصيغ » الأخلاقية التي ترد على لسان الشمرء ، كما ترد على لسان الفلاسفة . كما أن كتاب التاريخ ، والقصة ، والمسرحية ، والمذكرات الخاصة ، وسير الحياة ، كل هؤلاء قد يرد على لسانهم بعض « الحكم » الأخلاقية التي يمكن اعتبارها « صيغة » أخلاقية لا تقل أهمية عن الصيغ التي وردت على لسان « أرسطو » أو « مالبزانس » :

ومن ناحية « اللغة » يمكن تحليل الأعمال الأدبية لاستخلاص الكلمات والمفردات التي تحمل معنى أخلاقياً ، وتفيد في تصوير الحالة الخلقية للمجتمع . وبطبيعة الحال نجد كذلك « أن العادات » السائدة تعكسها وتسجلها المؤلفات الأدبية إما في صورة « تحييد » أو في صورة « نقد وسخرية » . وعلى ذلك فإن البحث في هذه الظواهر ؛ أى « الصيغ » و « اللغة » ، « والعادات » يستدعى ، فوق ما ذكرناه بشأنها ، أن نرجع إلى المصادر الأدبية لاستكمال بحث هذه الظواهر .

أما الطريقة المباشرة فإنها تنحصر في دراسة الشخصيات التي يرسمها المؤلف في عمله الأدبي : وهذا العمل يعكس الأخلاق السائدة إما عن طريق الأقوال والتصريحات التي ترد على لسان بعض الشخصيات ، وإما عن طريق أحداث المسرحية أو القصة التي تصور بعض الشخصيات على أنها شخصيات فاضلة ، وبعضها الآخر على أنها شخصيات مرذولة . وهذا التصوير ينعكس في شعور النظارة أو القراء فيظهرون الميل والتعاطف مع الشخصية الفاضلة ، أو الكراهية والنفور من الشخصية الخبيثة .

وقد تعبر بعض العبارات التي ترد على لسان أبطال القصة أو المسرحية

عن رأى الكاتب نفسه ، وفي هذه الحالة تدخل في باب « الصيغ » التي تكلمنا عنها في الفقرة الأولى . غير أن المعروف ، من حيث المبدأ ، هو أن يقتصر المؤلف روح كل شخصية من شخصياته ، ويجعلها تسلك وتتكلم كما تبدو له في محيط الواقع . وحينئذ فإنها حين تتحدث عن الأخلاق ، فإن لغتها لا تترجم عن أفكار المؤلف نفسه ، بل عن الأفكار السائدة في محيط البيئة التي تنبع منها هذه الشخصية .

ولكن ما الذى يضمن لنا تحقيق ذلك ، لا شئ ، بطبيعة الحال ، إذا قصرنا على دراسة إنتاج مؤلف واحد . ولكننا إذا وجدنا نفس الفكرة تتردد عند عدد من أدباء عصر بعينه على لسان شخصياتهم ، على الرغم من اختلاف البيئات التي ينتمى إليها هؤلاء الأدباء واختلاف آرائهم ومزاجهم — إذا وجدنا ذلك فإن قرص الخطأ أو التحيز تكون بلا شك جد ضئيلة : وإذا أضفنا إلى المؤلفات الرئيسية لكبار الكتاب ، قراءة عدد من المؤلفات لكتاب أقل شهرة ، فإننا بذلك نبعد ما قد تضفيه العبقرية على الحقيقة أحياناً من ثوب براق أو خداع .

وتبدو قيمة المؤلفات الأدبية أكثر وضوحاً كلما انتقلنا من مجال الأحكام العامة إلى مجال المواقف الخاصة ، وذلك لأن المواقف الخاصة تعبر عن وقائع محددة استطاع المؤلف أن يلاحظها بنفسه في المجتمع . فحين تحكم مثلاً شخصية من شخصيات الرواية على سلوك أو شعور أو أهداف شخصية أخرى فإنها تقترب من واقع الحياة أكثر مما يقترب أى أخلاقى أو فيلسوف . إذ أننا عن طريق هذا الحكم نصل إلى معرفة صفات الشخصية المذكورة مع حيث الثروة ، ودرجة الثقافة ، والمعتمدات التي تؤمن بها وتؤثر في سلوكها ،

وفى تقرير مصيرها، كما أننا نعثر على تحليل دقيق للبواعث التى تحركها.

وهكذا نجد أمامنا الفرصة سانحة لملاحظة التنوعات فى السلوك التى قد تمر بنا، فى مجالات أخرى، دون أن نلاحظها وخاصة إذا كانت تختفى وراء ستار من الصيغ الجامدة.

وقد استخدم «البيربايه» هذا المنهج وأفاد منه فائدة كبيرة فى دراسته الخامة عن الانتحار. فاهتم بدراسة التصريحات التى ترد على لسان أبطال القصص والمسرحيات، ووجد فيها من التنوع فى الرصف والدقة فى التعبير عن المشاعر إزاء الإنلدام على قتل النفس ما لم يجده فى أقوال الفلاسفة (١).

ولكن قد يحدث أحيانا ألا يرد أى تنويع للسلوك أو للمشاعر على لسان المؤلف، ولا على لسان أبطاله: بل يكتفى بأن يحركهم أمامنا على المسرح ويترك أفعالهم وسلوكهم تحدث أثرها فى نفوسنا، وتجعل من بعضهم شخصيات «محبوبة»، ومن بعضها الآخر شخصيات «مقوتة».

وفى مثل هذه الحالة يجب الرجوع إلى تقدير الجمهور وحكمه، وهو تقدير لا يعبر عنه فى عبارات، ولكنه يحس به. وهنا نواجه صعوبة فى إثباته: إذ كيف نعرف أن الجمهور الذى كان يشاهد هذه المسرحية فى عصر معين، أو كان يقرأ تلك القصة كان «يتعاطف» مع هذا البطول، ويكره «ذاك»؟ هل نلجأ فى ذلك إلى ما أثبتته النقد الأدبى فى حينه؟ ولكن هؤلاء النقاد غالبا ما يظهرون لنا أحكامهم الشخصية، أكثر مما يظهرون

أحكام الجمهور ، بل غالباً ما يلجأون في تقديرهم للعمل الأدبي إلى بعض « الصيغ » و « عبارات » العامة التي رأينا من قبل أنها قد تضلل أكثر مما تدل على الحقيقة .

ليس أمامنا إذن إلا مقياس واحد نقيس به شعر الجمهور ، وهو نجاح العمل الأدبي نفسه . فإذا كان الجمهور لا يتكلم فإن النجاح الذي يحظى به الإنتاج الأدبي أو الفشل الذي يفتى به هو الذي يتكلم عنه . إذ أن المؤلف إذا دعا في كتابه إلى أخلاق أو أنواع من السلوك لا يرتضها الرأي العام ، ولا يترقى إلى تحقيقها ، باءت محاولته بالفشل ... وعلى العكس من ذلك فإن مجرد إعجابنا بقصة معينة أو برواية معينة ، بحيث تتلاقىها الأبدى ويشع تداولها بين الجمهور ، كل ذلك يدل على أنها تعبر عن مشاعر هذا الجمهور ، أو عن الأفكار التي تحتمل في ذهنه .

وعلى هذا النحو نتحدد مهمة عالم الأخلاق عند دراسته للأعمال الأدبية : إذ تنحصر هذه المهمة في دراسة الصفات التي جعلت أبطال الرواية محبوبين ، وذلك طبعا في الأعمال التي استحوذت على الشهرة ، وحازت إعجاب الجمهور . ولكن سرعان ما يواجهنا هنا سؤال آخر وهو : كيف نقيس نجاح أى عمل أدبي ؟ وهل نجزم بهذا النجاح لمجرد تداول قصة من القصص بين عدد من القراء من طبقة معينة ؟ لقد أثبت الواقع ، وخاصة في أيامنا هذه ، أن بعض المؤلفين يتملقون عواطف خاصة عند فئة بالذات من فئات الشعب ، فيحصلون بذلك على الشهرة ، ولكن لا تلبث الأيام أن تظهر تهاافتهم ، وتكشف للملاة ثقافة بل ضرر ما يقدمون للشعب ، وحيث تذب تلك الشهرة ويغدو أصحابها في طي النسيان .

وإذا كان الأمر يتعلق برواية مسرحية فإننا نقيس النجاح عادة بعدد

الليالى المتوالية التى مكثت فيها الرواية على المسرح ، وبععدد الأفراد الذين يزاحون كل ليلة لمشاهدتها . ولكن هؤلاء الأفراد من أى فئات الشعب هم ؟ وما هى النواحي الخاصة التى أعجبتهم فى الرواية وجعلتهم يقبلون على مشاهدتها ؟ هذه المعالم الهامة قد لا نعرف عنها إلا النذر القليل :

ولنا فإن عالم الأخلاق قد يجد نفسه مضطرا إلى الرجوع إلى تاريخ الأدب لملء هذه الشغرات ، بالإضافة إلى عمله الأساسى وهو تحصيل الأدب نفسه : وهو بلا شك ، يستطيع أن يتغلب على كثير من الصعوبات التى تواجهه إذا رجع إلى مصادر كثيرة ومتنوعة ، ولم يقتصر على نوع واحد من أنواع الإنتاج الأدبى . إذ أن تعدد القراءة وتنوعها معناه تعدد أنواع الملاحظة وشمول النظرة ، وذلك أمر له أهميته فى استخلاص الحقائق الأخلاقية من الأدب .

وقد يضطر الباحث إلى قراءة أنواع من الأدب لا يستطيعها ولا تلائم ذوقه . وعليه إذا سئم أو ضجر ، أن يتذكر أن علم الحياة قد تقدم لأن الباحثين فيه لم يقتصروا على دراسة الزهور الجميلة أو الكائنات العليا .

الكشف عن القوانين :

حين نقارن بين النتائج التى جمعناها من دراسة « الصيغ » ، ومفردات « اللغة » ، والعادات ، و الإنتاج الأدبى ، فإننا نحصل بذلك على صورة متكاملة للحالة الأخلاقية فى المجتمع الذى انصرفنا إلى دراسته : وهذه الصورة تعبر عن أخلاق الجماعة بحسب الواقع وإن كانت لا تتفق أحيانا مع

فكرة هذه الجراحة عن أخلاقها :

ويبقى أمامنا الآن أن نعرف ما الذى يمكن أن نستخلصه من جمع هذه الظواهر الاخلاقية . هل نستطيع أن نستخلص منها قوانين علمية تشبه تلك التى يسئل اليها عالم النبات أو الحيوان من أبحاثه ؟

إننا فى الحقيقة ما زلنا نخطو الخطوات الأولى فى البحث العلمى للظواهر الاخلاقية . وفى هذه المرحلة يكفينا جمع الحقائق وتصنيفها ، لأن هذا العمل هو أهم عمل يمكن أن نقوم به فى الوقت الحاضر ، فى هذا المجال .

وعلى أساسه تتكون المادة التى يقوم العلماء ، فيما بعد ، بتحليلها لاستخلاص القوانين وتكوين النظريات العلمية . فلما جمعنا عددا من الدراسات الوصفية التى تحدد بدقة سلوك الناس وأحوالهم فى عصر معين أو فى مجتمع معين بالنسبة للسرقة ، والاحتيال ، والقتل ، والشرف ، والنزاهة ، والوطنية الخ ... فإننا نسدئ إلى هذا العلم الجديد ، أى علم الظواهر الاخلاقية ، خدمات أجل بكثير من تلك التى قد نسلها اليه بالبحث فى مشروعاته .

والانصراف إلى مثل هذا العمل ضرورى ، فى الوقت الحاضر ، لأنه يفتح الآفاق أمام الجيل النالى من الباحثين ، ويحفز هممتهم ، ويمهد الطريق لتحقيق الخطوة النهائية : وهى بالنسبة لعلم الظواهر الاخلاقية - كما هى الحال بالنسبة لأى علم آخر - تنحصر فى استخلاص القوانين من مجموعة من الظواهر التى عنى الباحث بجمعها وتصنيفها .

وفكرة «القوانين» تثير حتما فكرة «العلّة» أو البحث عن أسباب الظواهر . ولم يحدث بعد بين علماء الاجتماع انفساق على مسألة «العلبة»

بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، مثلما حدث بين العلماء الباحثين في الظواهر الأخرى . إذ أن من المتفق عليه ، بين هؤلاء العلماء ، أن الكشف عن العلة أو أسباب الظواهر منناه الكشف عن العلاقات الثابتة ، بين هذه الظواهر . ول سوء الحظ ، فإن هذا المعنى لا يتضح تماما عندما تطبقه على الظواهر الاجتماعية إذ يتدخل ، في هذا المجال ، عامل هام قد يغير العلاقات بين الظواهر ، وهو عامل الإرادة الإنسانية التي تتدخل أحيانا لتحول الظواهر عن مجراها الطبيعي .

ويبدو خطر هذا العامل أكثر ما يبدو حين يتبلور في « فرد » يمسدو من ظواهر الأمور أنه « يصوغ أخلاق الجماعة » . ولكن هذه النظرية التي تدعى تفسير « الاجتماعي » بالفردى لا تجد اليوم من يؤيدها من بين علماء الاجتماع ، وغنى عن القول أن هؤلاء العلماء المحدثين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه دور كيم ودرسته ، من حيث الاهتمام بالاجتماعى دون الفردى ، ولكنهم أثبتوا خطأ الجبل إلى هذا الجانب أو ذاك ، واهتموا بتوضيح حقيقة التفاعل بين « الفرد » و « المجتمع » (١) :

ويؤيد أنصار النظرية « الفردية » وجهة نظرهم بأهثلة عن تأثير بعض الأفراد في أخلاق المجتمعات التي عاشوا فيها . فيقولون : لقد دعا السيد المسيح إلى السلام ولعن الحرب ، فعلم المسيحيون الأوائل دعاة سلم وحرموا على أنفسهم حمل السلاح وندد « فولنيد » بالوسائل الوحشية التي كانت متبعة في التحقيق

(١) أنظر في هذا الموضوع البحث الذى نشرناه بعنوان « الأسس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث » ، في المجلد الاجتماعية القومية التي يصدرها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . العدد الثانى ، مايو ١٩٦٦ .

مع المتهمين ، وجاءت الجبهة التأسيسية الثورة الفرنسية فألغت وسائل التعذيب ؛
ومع هذه الأمثلة تبدو العلاقة واضحة بين السبب والنتيجة ، وهي علاقة
منطقية .

ولكن المجال الاجتماعي لا يحكمه المنطق في جميع الحالات : وما الذي
يؤكد لنا عدم وجود سبب آخر يفسر لنا في آن واحد « مذهب » الاخلاقي
و« موقف » الجماعة ؟ إن هذه النظرية لكي تتأكد صحتها بصفة يقينية تحتاج
لأن يكون هناك أفراد آخرون مه طراز المسيح وفولتير ، ثم إثبات أن
تدخلهم الفردي هو الذي يحدث التغيير في أخلاق الجماعة : وبدون تحقيق هذا
الشرط المستحيل لا يمكن القول بأن هناك علاقات ثابتة بين السبب والنتيجة ؛
ونذكر في هذا المجال عبارة مشهورة لعالم الاقتصاد الفرنسي « فرانسوا
سيميان » ، إذ يقول : « إن الظاهرة الفردية لا يسبب لها » ، ذلك لأنها ظاهرة
فريدة من نوعها ، وفي « أى حالة فريدة لا يمكن تقرير المقدم الثابت
L'antécédent invariable . ولا شك أن السبب نفسه الذي يمنع من وجود
علة الحالة الفردية يمنع كذلك من أن تكون هذه الحالة الفردية علة لغيرها
بالمعنى العلمي .

قد ينور البعض ضد العام ويقولون : ما قيمة هذا العلم الذي ينكر شيئا في
مثل وضوح الأثر الذي أحدثه المسيح أو فولتير في أخلاق عصره ؟ ولكن
هذه الثورة لا تزحزنا عن موقفنا ، بل تؤكد لحولاء أزماءو فردي بحث في عظام
الرجال لا يمكن أن يكون سببا في حدوث ظاهرة اجتماعية . أما أفكارهم
ومشاعرهم التي انتشرت في محيط الجماعة ، فإنها بهذا الانتشار تفقد صحتها الفردية
وتغدو ، بصفة تلقائية ، ظاهرة اجتماعية ، وبالتالي يمكن أن تكون سببا لغيرها
من الظواهر .

وقد رأينا من قبل ما يشبه ذلك عند الكلام عن قيمة المذاهب الفلسفية. فتفكير أفلاطون من حيث هو تفكير فردى صرف (وهو شئ، بتعذر علينا معرفته) ، هذا التفكير لا يمكن أن يكون سببا في أحداث ظاهرة اجتماعية. ولكن حين يتبلور هذا التفكير في عبارات ، ويتدارسه التلاميذ ، وينشر في مؤلفات ، يصبح ظاهرة اجتماعية ، لأنه يندمج في الحقائق الاجتماعية الأخرى. ويكون معها كلا واحدا تتساند عناصره.

وإذا كانت الفكرة كظاهرة فردية لا يمكن أن تكون سببا لظاهرة اجتماعية فليس الأمر بالمثل فيما يتعلق بالظاهرة التي خرجت إلى حيز التعبير وأصبحت شيئا اجتماعياً وما علينا إلا أن نلاحظ مثلا «فيدون» أو «رسائل القديسين» ، أو «المقال عن التسامح» لقولثير ، فنجد أن هذه المؤلفات قد عرفت في عصر معين ، وبين جماعات معينة ، وظلت مجهولة في أماكن أخرى . فإذا كانت قد أحدثت ، في جميع البيئات التي عرفت فيها ، نفس التأثير الخلقى بشكل واحد لا يتغير ، فإننا نجزم ، في هذه الحالة ، بأن الأفكار التي تضمنتها هذه المؤلفات هي السبب في أحداث هذا التأثير . ولا تكون هذه النتيجة ، التي وصلنا إليها ، قائمة على وجود علاقة منطقية « بين فكرة معينة وسلوك أخلاقي معين » بل على وجود «علاقة ثابتة» يمكن التحقق منها بين ظاهرتين اجتماعيتين .

وقد يحلو للكثيرين أن يتصوروا أن المفكر العبقري أو الفيلسوف يخلق الفكرة ، كما خلق الله العالم من العدم ، ثم يطرحها على الناس . وهذا في الحقيقة وهم باطل . فكما أن المرأة لا تخلق الشعاع الذي تعكسه ، فكذلك المفكر يستمد عناصر فكره من شتى المصادر ، ويصهرها في بوتقة عقله ، ثم يتكسها في شكل قد يبدو جديدا كل الجدة . وعلى فرض أن هناك خلقا بالمعنى الحقيقي لهذه

الكلمة ، فكيف نستطيع أن تثبته ؟ وما جدوى إثباته ؟ إن كل ما نستطيع أن نلاحظه ، ويكون موضوعاً لبحثنا العلمى ، هو الأفكار التى تحولت إلى ظواهر اجتماعية . فلاشأن لنا إذن بموقف الميتافيزيقى الذى يسعى وراء فكرة الخلق فى ذاتها .

وهكذا يتشعخ الحجاب أمام علماء الاجتماع وهم على أبواب الدراسة العلمية المتعلقة بالآخلاق . فلا حاجة بهم لفروض منطقية ، لا جدوى منها ، عن تأثير بعض الأفكار الفردية : ويكفهم أن يقتصروا على الفروض التى يمكن التحقق منها ، وهى تلك التى تتصل بالعلاقات بين الظواهر بعضها وبعض .

ولما كان السلوك الاجتماعى لا يخضع دائماً للمنطق ، فلا يكفى فى تفسير ظاهرة اجتماعية أن نوضح أنها منطقية . ولترجع إلى الأمثلة التى اقتبسناها من الفلكلور عن طائر العقق الذى يستحب غرس الدبابيس فى رأسه لأنه حمل الأشواك التى غرست فى جبين المسيح ، وعن الضفدع الذى يجب الحفاظ عليه لأنه قد يحمل روحاً من أرواح الأجداد . فى هذه الأمثلة ليست هناك علاقة منطقية بين « السلوك الاجتماعى » و « العقيدة » التى يصح أن نقول إنها سبب لذلك السلوك . ولذا فإن الباحث يجب أن يوجه اهتمامه إلى ناحية أخرى وهى معرفة ما إذا كان وجود ذلك السلوك يصحبه دائماً ، وفى كل مكان يمارس فيه ، وجود هذه العقيدة . فإذا ثبت له ذلك أمكنه الربط بين الظاهرتين واعتبار إحداهما سبباً للأخرى :

فالعلاقات بين الظواهر الاجتماعية تؤكد لها قاعدة والتغيرات المتلازمة Variations concomitantes وتتلخص هذه القاعدة فى أنه توجد علاقة بين ظاهرتين :

أولاً : عندما تجتمع الظاهرتان أو تختفیان معا :

ثانياً : إذا استدعى التغير في الواحدة تغيراً مشابهاً في الأخرى .

ثالثاً : إذا كان هناك تقابل أو توازى فيما يعترى الظاهرتين من زيادة أو

نقص

رابعاً : إذا كانت ظروف المكان الواجد أو الوسط الواحد تؤثر في كل من الظاهرتين تأثيراً واحداً ؛

وقد استخدمت هذه الطرق في الدراسات الأنثروبولوجية ، وبذلك محاولات لقياس معامل الارتباط Correlation بين العادات المختلفة ، قياساً عددياً دقيقاً فأتجه « تيهور Niehor » هذا الاتجاه في دراسة الظروف المتعلقة بنظام الرق . وقام « هوبهاوس Hobhouse » ، مستخدماً نفس هذه الطرق ، بتحقيق واسع النطاق لمعرفة العلاقة بين نظم الشعوب البدائية وبين الحرف التي تخترفها والوسط الذي تعيش فيه . وإذا كان هناك نقص في النتائج التي حصلنا عليها من تطبيق هذه الطرق ، فإن ذلك راجع في أغلب الأمر إلى عيب في وسائل استخدامها : وهذا العيب ، على وجه العموم ، هو الاكتفاء بدراسة عدد صغير من الحالات : ومنه المحقق أن درجة اليقين في دراسة العلاقة بين ظاهرتين تزداد أو تنقص بمقدار عدد الملاحظات التي تجريها فإذا استطعنا أن نهيئ لدراستنا أكبر عدد من الحالات وأن نستعين بعمليات إحصائية ، فإننا نصل إلى نتائج تبلغ من الدقة ما بلغته نتائج علوم الحياة . وينتهي بنا ما نلاحظه من التغيرات المتلازمة إلى ما نسميه « بمعاملات الارتباط » ، وهي عبارة عن بيانات عددية تقيس بها ونعبر بها عما وصلنا إليه من الدقة في بيان العلاقات بين الظواهر المختلفة .

وباستخدام هذه الوسائل العلمية توصل بعض العلماء إلى تحديد علاقات سبب ونتيجة بين التغيرات السنوية لأسعار القمح ، وبين عدد الزيجات التي تتم كل سنة (١) :

حقيقة أننا لم ننجح حتى الآن في الكشف عن علاقات ثابتة بين الأخلاق والأجواء أو البيئات الجغرافية المختلفة ، بالرغم من أن بعض رواد علم الاجتماع مثل ابن خلدون ومنتسكيو قد بذلوا محاولات في هذا المجال ، واعتقدوا أنهم توصلوا إلى ما يشبه القوانين ، ولكن النتائج التي حصلوا عليها لم تصمد أمام الاختبار العلمي الدقيق :

وتحول الاتجاه اليوم ، بعد تقدم العلوم التاريخية والعلوم الإنسانية بوجه عام ، إلى البحث عن العلاقة بين الأخلاق وبين الظواهر ذات الصلة الاجتماعية الأكيدة . فظهرت بعض النتائج الأولية التي تؤكد وجود صلات وثيقة بين السلوك الأخلاقي للشعوب وعقائدها الدينية ، أو بين الأخلاق والتطور الاقتصادي ، أو بين الأخلاق والظواهر الموفولوجية (التي تتصل بحركات السكان وهجرتهم) ، أو بين الأخلاق والنظم السياسية السائدة .

لقد طالما ردد الكثيرون أن الظواهر الاجتماعية هي أكثر الظواهر التي نعرفها تركيباً ، وأن طبيعتها هذه لا تسمح بإخضاعها لقوانين صارمة كذلك

(١) المدخل في علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور السيد محمد بلوى . الطبعة الثانية ١٩٥٣ . دار نشر الثقافة بالإسكندرية ص ١١٩ وما يليها .

— ٣٠٠ —

التي تخضع لها الظواهر الطبيعية أو الفيزيائية . كما أنه ، من ناحية أخرى ،
قد يكون الباحث في هذه الظواهر مختلطاً بها ويعيش في وسطها ، وبذلك يتعذر
عليه أن يتخلص منها ليقف منها موقف الباحث المحايد .

ونحن مع اعترافنا بهذه الصعوبات ، نرى مع ذلك ، أن المسدود الذي
تصير إلى بلوغه البحوث الاجتماعية ، وهو تدقيق الدقة العلمية ، ليس هدفاً
بعيد المثال .

المراجع العربية

- ١ - السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق : بحث فى مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .
- ٢ - دوركيم (إميل) : التربية الأخلاقية ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ومراجعة الدكتور على عبد الواحد وافي . القاهرة ، مكتبة مصر بالفجالة
- ٣ - دوركيم (إميل) : علم اجتماع وفلسفة ترجمة الدكتور حسن أنيس ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦
- ٤ - زكريا ابراهيم : الأخلاق والمجتمع . المكتبة الثقافية . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦
- ٥ - كرسون (أندريه) : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة . ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ، والأستاذ أبو بكر ذكرى القاهرة الحلبي ١٩٤٦
- ٦ - ليفى برون : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية . ترجمة الدكتور محمود قاسم ، ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوى : القاهرة . الحلبي .
- ٧ - ليفى برون : فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم ، والدكتور السيد محمد بدوى : القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية .
الطبعة الثانية :
- ٨ - مونييه (رنيه) : المدخل فى علم الاجتماع . ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى . الإسكندرية ؛ دار نشر الثقافة ١٩٥٣ .

المراجع الأجنبية

- 1- Arvon (Henri), Le Bouddhisme, Collect Quo sais-je (468), P. U. F. 1951.
2. Bastide (George), Les Grands thèmes Moraux de La Civilisation Occidentale, Grenoble 1943.
3. Bayet (Albert), La Science des Faits Moraux, Paris, Alcan, 1927.
- 4 Bayet (Albert), Le Suicide et la Morale; Paris, Alcan 1922.
5. Bergson (Henri), Les deux Sources de Morale et de la Religion; Paris, Alcan, 1932.
6. Cresson (André) La Morale de Kant : Paris, Alcan, 1897.
7. Draz (M. Abdallah), La Morale du Coran; Le Caire, Al-Maaref, 1950.
8. Durkheim (Emile), Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit), Paris, P.U.F. 1950.
9. Durkheim (Emile). L' Education Morale, Paris, Alcan 1930.
10. Durkheim (Emile), Détermination du Fait Moral, in-Sociologie et Philosophie, Paris, P.U.F. 1963.
- 11 Gurvitch (G.), La Vocation Actuelle de la Sociologie, Paris, P.U.F. 1950.

— ۲۰۲ —

12. Guyau, Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction;
Paris, 1922.
13. Le Senne (René), Traité de Morale, Paris, P.U.F. 1942
14. Lévy - Brühl, La Morale et la Science des Moeurs,
Paris, Alcan. 1937.
15. Mochi (Alberto), Science et Morale dans les
Problèmes Sociaux ; Paris. Alcan, 1931.
16. Parodi (D.), Le Problème Morale et la pensée
Contemporaine ; Paris, Alcan, 1930.
17. Robin (Léon), Platon, Paris Alcan 1935.
18. Robin (Léon), Aristote, Paris, P. U. F. 1944.

فہرست الکتاب

- ٢٠٧ -

فهرس الكتاب

الصفحات

تقديم

١٩ - ١

مقدماء عامة :

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية ١- أهمية دراسة القيم الأخلاقية :

٨ - الحاسة الخلقية ورأى الفلاسفة فيها ٩ :

القسم الأول

نماذج من الاخلاق الفلسفية

٢٢ - ٢٥

الفصل الاول : الأخلاق في العقيدة البوذية

حياة بوذا ٢٢ - تعاليمه ٢٦ - المبدأ الأخلاقي ٢٩

٢٧ - ٥٥

الفصل الثاني : الأخلاق في الفلسفة اليونانية

الحياة الأثينية عند ظهور سقراط ٣٧ - سقراط ٣٩ -

أفلاطون ٤٩ - أرسطو ٥٣ .

٥٦ - ٦٢

الفصل الثالث : فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

الطابع العملي للعقيدة الرومانية ٥٦ الواجب الوطني هدف

السلوك الأخلاقي ٥٨ - تحقيق النظام عن طريق احترام

القانون ٦٠

٦٥ - ٨٥

الفصل الرابع : الإلزام الخلقى في الإسلام

القانون الأخلاقي في القرآن يسد ثغرة في تاريخ المذاهب

الأخلاقية ٦٥ - مناقشة الاجتهاديين الذين يرجعون إلى

سلفته المجتمع : ٦٠ - يرجسون وإغناطيوس
مصادر التشريع الإسلامي ٧٢ الأمر المحتى عند
و كانت : ٧٠ - حرية التصرف عند ٨١ - موقف
القرآن : ٨٣

الفصل الخامس : مذهب الواجب عند وكانت
٨٧ - ١٠١
حياة كانت ٨٧ - - المشكلات الفلسفية التي عالجها ٨٩
ملفها في الأخلاق ٩٠ - - من العاطفة إلى
الواجب ٩٢

الفصل السادس : الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية
عند يرجسون
١٠٣ - ١١٩
عقوبة يرجسون في عرض المشكلات الفلسفية التقليدية
١٠٣ - القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي ١٠٦ - الفرد
في المجتمع ١٠٧ - المجتمع في الفرد ١٠٦ - انصهار الأول
للآخر أو الأخلاق الاجتماعية ١١٢ : - انصهار الثاني
أو الأخلاق الإنسانية ١١٥

القسم الثاني

القسم الأخلاقي

الفصل السابع : خصائص التمييز الأخلاقي
١٢٣ - ١٣٢
الشعور والتمييز ١٢٣ - خصائص التمييز الأخلاقي
- ١٢٧

١٢٢ - ١٣٢ : الفصل الثامن : نشأة الضمير الأخلاقي

الضمير التجريبي ١٢٣ - التفسير التطوري ١٣٥ - التفسير

الوصفي ١٣٧ - الاتجاه البيولوجي ١٣٨ - الاتجاه

السيولوجي ١٤١

القسم الثالث

الأخلاق عند علماء الاجتماع

١٤١ - ١٤٤

تمهيد

١٤٧ - ١٧٣

الفصل التاسع : أوجست كونت والأخلاق الوضعية

الإخلاق في تصنيف العلوم ١٤٧ - صيغة الأخلاق الوضعية

١٦١ - الحق والواجب ١٦٩ -

١٧٥ - ١٨٤

الفصل العاشر : تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية

١٨٧ - ٢٢٩

الفصل الحادي عشر : عناصر الحياة الأخلاقية في المجتمع

العنصر الأول : روح النظام ١٨٨ - العنصر الثاني :

التعلق بالجماعة ٢٠٧ - العنصر الثالث : استقلال الإرادة

٢٢٧ - نقد مذهب دوركيم

٢٣١ - ٢٥٦

الفصل الثاني عشر : علم العادات الأخلاقية

فروض الأخلاق الفلسفية : الفرض الأول أن الطبيعة

البشرية لا تتغير في الزمان أو المكان ٢٣٤ - الفرض

الصفحات

الثاني أن الأخلاق الفلسفية تستبطن أحكامها من مبدأ

واحد ٢٣٨ - منهج البحث العلمي في الظواهر الأخلاقية

٢٤٤ - الفن الأخلاقي العقل ٢٥٠

الفصل الثالث عشر : الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ٢٥٧ - ٣٠٠

نقد الفلاسفة وبعض الاجتماعيين ٢٥٧ - تكوين الظاهرة

الأخلاقية ٢٦٢ - مصادر دراسة الظواهر الأخلاقية :

١ - الصيغ ٢٦٦ - ٢ - اللغة ٢٧١ - ٣ - العادات ٢٧٧

٤ - الآداب ٢٨٦ - ٥ - الكشف عن القوانين ٢٩٢ :

٣٠١ المراجع العربية

٣٠٢ المراجع الأجنبية

٣٠٥ الفهرس

